Paed. Th. 8° Lochnis
2807
-2, 1/2

UNTERRICHT, ERZIEHUNG
UND
FORTBILDUNG.

II, 1.2

99 F

99 F

UNTERRICHT, ERZIEHUNG
UND
FORTBILDUNG.

EIN BUCH FÜR ELTERN.

VON

H. LOEHNIS.

ZWEITER BAND.

Abtheilung 1 und 2.

LONDON.
DRUCK UND VERLAG VON AUG. SIEGLE.

1876.

ERSTE ABTHEILUNG.

DER GLAUBE.

> **"Gott nur siehet das Herz." Drum eben weil Gott nur das Herz sieht,**
> **Sorge, dass *wir* doch auch etwas Erträgliches sehn.**

Im Wesen des Menschengeistes liegt das Bedürfniss begründet, von der thatsächlich wahrgenommenen Abhängigkeit des Menschen von den Kräften der Natur, oder bei höherer Entwickelung auch von den Mächten der Geschichte, auf einen letzten geistigen Grund dieser Abhängigkeit zurückzugehen. Wie daher schon der Naturmensch in den ihn umgebenden Mächten des Naturlebens ein in denselben nur erscheinendes Geistiges ahnt, das er nach dem Maasse seiner eigenen geistigen Entwickelung mit Eigenschaften ausstattet, die er der Analogie des Menschengeistes entnimmt, so gewinnt der Glaube an diese höhere Macht mit dem fortschreitenden Selbst- und Weltbewusstsein immer reichern und tiefern Inhalt. Auf der untersten Stufe wird diese Macht eben nur als Macht gewusst mit mehr geahnten als gedachten geistigen Prädicaten, bei fortschreitender Entwickelung als Intelligenz und zuletzt als Wille. Indem der Mensch sich sammt der ihn umgebenden Welt von diesem Höhern abhängig fühlt und sich für verpflichtet erkennt ihm zu huldigen, wird die ursprüngliche Scheu vor dem geheimnissvoll waltenden Leben in der Natur zum Gottesglauben.

Je mehr der Mensch sich mit der Natur und seinem Verhältniss zu derselben, mit der Erkenntniss seiner innern Entwickelung, den Motiven seines Denkens und Handelns, dem "Erkenne dich selbst" des Thales, ein Spruch der den Eingang des Apollo Tempels zu

Delphi zierte, beschäftigt, um so mehr kommt er dahinter, dass alle auf innerer Ueberzeugung beruhende Erkenntniss fortwährenden, durch die Stufe der Entwickelung und den Grad der Erfahrung bedingten Veränderungen unterworfen ist, dass also die Wissenschaften den Glauben beeinflussen und modificiren.

Vom *Wissen* unterscheidet man den *Glauben* als eine Ueberzeugung, welche auf subjectiven Gründen beruht, nämlich: entweder auf innern Anschauungen, welche sich nicht durch Experiment oder fremdes Zeugniss beglaubigen lassen, oder auf gewissen ebenso wenig mittheilbaren Denkzusammenhängen, wonach man z. B. in eine Person, mit welcher man umgeht, ein unbedingtes Vertrauen setzt und hiernach handelt, obgleich man nicht im Stande ist die leitenden Urtheile hierbei in strenge Beweisform zu bringen. In diesem Sinne lässt der Dichter den Freund zum Tyrannen sprechen:

> " Er schlachte der Opfer zweie,
> Und *glaube* an Liebe und Treue."

Weit entfernt aber sich gegen den Glauben in einen unversöhnlichen Widerspruch zu setzen, übt die Wissenschaft vielmehr einen sehr nothwendigen reinigenden Einfluss, indem sie den Glauben von dem Aberglauben befreit; sie verhält sich zu ihm also nicht feindlich, sondern veredelnd, wie das Feuer zu den Erzen, aus denen es die Schlacken scheidet zur Gewinnung des reinen Metalls.

Der in frühern Zeiten schroffe Gegensatz zwischen Wissen und Glauben verliert immer mehr von seiner Schärfe je weiter wahre höhere Bildung voranschreitet und die alten bittern Streitigkeiten über Glaubensverschiedenheit werden immer ohnmächtiger. Wenn auch von Zeit zu Zeit jene Streitigkeiten mit anscheinend verstärkter Heftigkeit auftreten, so haben sie doch mit unvermehrter Kraft einen grössern neuen Kreis zu erschüttern und sie schwächen sich nach und nach zum Verschwinden ab, wie die Ringe auf der Oberfläche eines Wassers in dessen Mitte ein hineingeworfener Stein zu Boden sinkt.

Im gewöhnlichen Leben und im Sprachgebrauch unterscheidet man sehr wohl Glauben (1) und Wissen. Glauben heisst, dem Sinne nach, den Alle annehmen, für wahr halten. Ich glaube, sagt man, von Dingen, die man nicht selbst wahrgenommen hat, oder von solchen Dingen, deren Wirklichkeit man nicht beweisen, deren Gewissheit man nicht aus dem eigenen Nachdenken und aus Verstandesschlüssen folgern kann. Wenn mir ein Freund erzählt was ihm begegnet sei, so glaube ich es, wenn ich die Wahrheitsliebe des Freundes kenne und mein eigenes Nachdenken den Glauben zulässt; wenn ich aber das Erzählte selbst erlebt habe, so sage ich, ich weiss es. Ich glaube an Gott, muss man sagen, wenn man Gott als ein persönliches Wesen, den Weltschöpfer und Weltregierer im Himmel denkt, dessen Dasein nicht wahrzunehmen, nicht zu beweisen ist; man erkennt Gott, d. h. ist von seinem Dasein überzeugt, wenn man Gott als das Leben der Schöpfung selbst betrachtet, welches man wirklich wahrnimmt. Der Gottglaube wird zur Gotterkenntniss. Dass die Seele persönlich unsterblich sei, ist Glaube; könnte man es unwiderleglich beweisen, so würde der Glaube zum Wissen werden. (2)

Wenn wir eine Lehre oder eine Mittheilung für wahr halten auf das Ansehen einer Person oder eines Buches hin, so heisst ein solcher Glaube bestimmter ausgedrückt Autoritäts- oder Ansehensglaube. Wenn wir dagegen die Angaben und Lehren Anderer aus unserm eigenen Nachdenken für richtig halten müssen, auch wo kein mathematischer Beweis möglich ist, so könnte man einen solchen Glauben im Gegensatz zum Autoritätsglauben Denkglauben nennen. Daher muss es die Aufgabe und das Bestreben eines denkenden Menschen sein, niemals blind zu glauben, sondern alle Autorität dem eigenen Nachdenken zu unterwerfen.

Glaube freilich muss überall da ausreichen, wo wir nicht im Stande sind, selbst wahrzunehmen und uns selbst zu überzeugen. Die ganze Weltgeschichte, soweit wir sie nicht selbst miterlebt haben, beruht auf Glauben, weil wir die Thatsachen der Geschichte nur aus dem Berichte der Zeitgenossen kennen. Selbst in der Wissenschaft

ist der Glaube nicht ausgeschlossen. Was uns die Gelehrten sagen von der Entfernung, der Grösse, der Beschaffenheit der Weltkörper müssen wir glauben, so weit wir nicht selbst im Stande sind zu berechnen und zu untersuchen. Die Gelehrten selbst müssen glauben, müssen sich oft einer auf den andern verlassen, weil sonst jeder Einzelne das ganze Gebiet der Forschung selbst durchmachen, jeder die Wissenschaft gleichsam von vorne anfangen müsste. Der Glaube hat also im Menschenleben seine Berechtigung wie das Wissen, aber wenn der Glaube nicht auf eigener Wahrnehmung, nicht auf unwiderleglichen Beweisen ruht, so muss er doch stets auf vernünftigen Gründen ruhen und jeder Glaube muss aufhören, wo eine Mittheilung oder eine Lehre der beharrlichen Erfahrung, den Gesetzen der Natur und dem vernünftigen Denken widerspricht. Keine sogenannte Wundererzählung irgend welcher Art verdient daher unsern Glauben.

Die Vernunft ist nicht im Stande über ewige, d. h. übersinnliche, der Erfahrung entrückte, Wahrheiten etwas Gewisses festzustellen oder von ihnen Ueberzeugungen beizubringen. "Es kann überall, sagt *Kant*, blos in praktischer Beziehung das theorethische unzureichende Vorwahrhalten Glauben genannt werden. Die praktische Absicht ist entweder die Geschicklichkeit oder die Sittlichkeit. Im erstern Falle ist der Glaube ein pragmatischer. Dieser hat nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesses, das dabei im Spiele ist, gross oder klein sein kann. Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Vorwahrhalten blos theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewissheit der Sache auszumachen, so giebt es im blos theoretischen Urtheile ein Analogon vom Praktischen, auf dessen Vorwahrhalten das Wort Glauben passt, und den wir den *doctrinalen* Glauben nennen können." Die Lehre vom Dasein Gottes nun gehört, nach Kant, zum doctrinalen Glauben. Ebenso die von der Unsterblichkeit der Seele oder ihrem künftigen Leben. Das Wort Glaube aber

geht, nach ihm, nur auf die Leitung, die eine Idee gibt, und den subjectiven Einfluss auf die Beförderung der Vernunfthandlungen, die einen an derselben festhält, ob man gleich von ihr nicht im Stande ist, sich in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben. Dieser Glaube aber hat etwas Wankendes in sich. Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben; denn da ist es schlechterdings nothwendig, dass etwas geschehen muss, nämlich dass man dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leistet. Gott und eine künftige Welt wird hierzu als Bedingung gesetzt. Diesen moralischen Glauben nennt Kant auch Vernunftglauben. Diese Ansicht Kant's stimmt im Wesentlichen überein mit der, welche Fichte aufgestellt hat, nur dass er die lebende und wirkende moralische Ordnung selbst, welche in der Welt zu erkennen ist, als Gott setzt. Religion ist ihm dann praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung, oder ein lebendiger Glaube an das Reich Gottes, welches kommen wird auf die Erde. Der erhabene Geist, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert, ist ihm die Gottheit und dies, sagt er, sei der einzige Begriff von Gott, dessen die Religion bedarf. Beiden ist also die Idee von Gott im Grunde genommen, nur eine zu unserer Leitung in der Ausübung unserer moralischen Pflichten postulirte, sie erwarten aber nicht durch Vernunftgründe zur Ueberzeugung vom Dasein Gottes, und sicherlich nicht eines solchen Gottes, wie der Standpunkt der geoffenbarten Religion ihn sich vorzustellen verpflichtet, zu gelangen.

Wie die Religion im Gemüthe wurzelt, so verlangt auch der *religiöse* Glaube keine Vernunftgründe, sondern besteht vielmehr darin, dass man Wahrheiten höherer Art, die zu den übersinnlichen und nicht zu der Welt der Erscheinungen gehören, ohne Beweis, ohne Vernunftschluss und ohne irgend eine Deduction, annehme; dass eine solche Annahme unphilosophisch sei, thut nichts zur Sache; die Religion fordert einen solchen Glauben und nur eine solche passive Annahme hat überhaupt gerechten Anspruch darauf, religiöser Glaube genannt zu werden, denn dieser Glaube ist keines-

wegs ein niederer Grad der Gewissheit, und der Gläubige ist als solcher keines Dinges gewisser als seines Glaubensobjectes, ja, "der Glaube, könnte er bewiesen werden, hört auf Glaube zu sein." ([3])

Wie oft hört man das unüberlegte Wort: "Ich will mich in meinem Glauben nicht irre machen lassen;" wie oft den bornirten Rath: "Hütet euch vor dem Zweifel!" Es klingt als ob man einem schlafenden Menschen zurufen wollte: "Hüte Dich vor dem Erwachen!"

Der Zweifel führt zur Wahrheit und keineswegs, wie so vielfach irrthümlich befürchtet wird, zum Unglauben. Sobald man erst anfängt über den Glauben und das Geglaubte nachzudenken, so entsteht ein Schwanken, denn das Geglaubte kann wahr sein oder auch nicht. Es werden sodann Gründe für und wider herbeigeholt oder vielmehr sie drängen sich dem Geist wie von selbst auf und werden gegeneinander abgewogen. Treffend hat *Pascal* den Gemüthszustand des Zweiflers geschildert, indem er von sich selbst sagt: "Considérant combien il y a d'apparence qu'il y a autre chose que je vois, j'ai recherché si ce Dieu, dont tout le monde parle, n'aurait point laissé quelque marque de lui. Je regarde de toutes parts et ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'incertitude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à n'en rien croire. Si je voyais partout les marques du Créateur, je reposerais en paix dans la foi. *Mais voyant trop pour nier, et trop peu pour m'assurer*, je suis dans un état à plaindre et où j'ai souhaité cent fois, que si Dieu soutient la nature, elle le marquât sans équivoque, et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elles les supprimât tout à fait, qu'elle dit tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre. Au lieu qu'à l'état où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma conduite ni mon devoir. Mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien pour le suivre." Dass man den Zweifler mit Vorwürfen belastet ist ebenso thöricht wie ungerecht, denn wäre der Zweifel an und für sich verwerfenswerth, während er vielmehr gerade

das Gegentheil ist, so dürfte sein Zweifeln doch ebenso wenig der eigenen Schuld beigemessen, wie das Glauben dem Gläubigen zum Verdienst angerechnet werden. "It is useless to tell a man not to reason, but to believe; you might as well tell him not to wake, but to sleep." Wem es aber Ernst um die Religion, wer als ihre eigentlichste Quelle das Gemüth anerkennt, der wird nie in Gefahr gerathen mit dem Heiligen Spott zu treiben, wie sehr sich auch zeitweise sein Verstand gegen den Glauben sträuben möge; er wird gerne das Wissen beschränken um für den Glauben Platz zu gewinnen, aber auch strenge sein in seinen Anforderungen, dass sein Glaube kein todtes Nachbeten der Glaubensformeln Anderer, sondern das lebendige Resultat eigener Geistesarbeit, aufrichtige, innere Ueberzeugung sei; er wird dem Psalmisten beistimmen: "Es spricht der Niederträchtige in seinem Herzen: Es ist kein Gott! Der Ewige schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, zu sehen, ob ein Verständiger da ist, der Gott suchet;" und bereit sein mit Moses Mendelsohn auf die Frage: "Glaubst du, dass es einen Gott gebe," zu antworten: "Nein, ich bin davon überzeugt."

Allen Religionen gemeinsam, ja das innerste Wesen der Religion überhaupt, ist der Glaube an Gott, den meisten auch nochder Glaube an die Unsterblichkeit. (4) Eine bemerkenswerthe Ausnahme in letzter Beziehung bildet der ursprüngliche Mosaismus. Moses, nach biblischer Ueberlieferung, bei den Priestern in Heliopolis "gelehrt in aller Weisheit der Aegypter und mächtig in Werken und Worten" war unzweifelhaft bekannt mit dem ägyptischen Glauben an die Unsterblichkeit der Menschenseele, aber er lehrte die Israeliten nichts von einem Fortleben der Seele, von einer Belohnung oder Bestrafung des Menschen nach dem Tode. Gesundheit, reicher Kindersegen, Gedeihen der Felder und Fruchtbarkeit der Heerden, das war das Heil, welches der Mosaismus seinem Volke verhiess. Später machten die Beziehungen und der Verkehr mit andern Völkern ihren Einfluss geltend und in den neuern Büchern des Alten Testaments, finden sich mit der Einführung des Teufels in persischem Sinne, die Vorstellung

vom Scheol als Unterwelt und Aufenthalt der Bösen und die damit verknüpfte Ansicht vom Fortleben nach dem Tode. (5)

Der Ursprung des Glaubens an Gott ist weder eine bewusste Reflexion noch eine willkürliche Satzung, sondern der nothwendige Drang des endlichen Geistes überhaupt, das im Endlichen sich offenbarende Unendliche zu suchen, anzuerkennen und sich vor ihm zu beugen. Der Fortschritt vom sinnlich-natürlichen zum vernünftig-sittlichen Leben gibt diesem Drange seine nähere Bestimmtheit, der frommen Ergebung, ihre concrete Gestalt und ihren lebendigen Inhalt. Macht, Intelligenz und Wille bleiben in den verschiedensten Formen der religiösen Vorstellung die geistigen Grundkategorien, in welche der Mensch seinen Gottesbegriff fasst. Mit der Entwickelung des religiösen Bewusstseins als solchem darf die der religiösen Vorstellung oder des theoretischen Gottesbewusstseins nicht verwechselt werden, obwohl beide auf's Engste zusammenhängen. Der religiöse Gehalt des Gottesglaubens kann auf sehr verschiedenen Stufen der religiösen Vorstellung der nämliche sein. Das Göttliche ist für das fromme Gefühl eins und dasselbe, möge es die Vorstellung nun in einer Vielheit von Einzelwesen zersplittern oder zur Erkenntniss der Einheit Gottes fortgeschritten sein, möge sie dasselbe in der Form eines persönlichen Wesens oder als unpersönliche Macht, Weisheit und Güte auffassen. Die Andacht vereint, was die Vorstellung trennt. Aber da das Gottesbewusstsein, obwohl im tiefsten Innern des Menschen begründet, immer von Aussen her angeregt wird, so steht Gott dem Menschen zuerst in der Form der Einzelheit äusserlich gegenüber, ehe er als der nicht blos ausser uns, sondern auch in uns sich offenbarende Quell des eigenen Geisteslebens erkannt wird. Zunächst sind es einzelne besonders mächtige Eindrücke des äussern Lebens, an denen dem Menschen die Ahnung eines Göttlichen erwacht. Das Naturleben wird unbewusst zum Sinnbilde des göttlichen Lebens selbst, aber noch malt die ungeordnete Phantasie die Göttergestalten ins Ungeheuere, und wunderlich fliesst eine Vorstellung in die andere. Erst wenn das Denken

zur Anerkennung einer natürlichen und sittlichen Ordnung der Dinge hindurchgedrungen ist, erhält der Gottesglaube bestimmtere Gestalt. Der Monotheismus ist nie und nirgends die ursprüngliche Form der Religion, man müsste es denn Monotheismus nennen wollen, wenn ein Wilder zufällig nur Einen Fetisch verehrt. Gegenüber der Armuth und Verworrenheit der ältesten Vorstellungen ist die gegliederte Vielheit des griechischen Götterhimmels ein Fortschritt, zu dem sich das hellenische Volk selbst erst durch eine lange Entwickelung emporschwang. Aber der Polytheismus, der das Göttliche in seiner besonderen Erscheinungsform festhält, hat in sich selbst einen Trieb, die Einheit in der Vielheit zu suchen, der sobald das Leben sich mit sittlichem Gehalt erfüllt, immer bestimmter monotheistische Elemente in sich aufnimmt. Bei aller Mannichfaltigkeit der geistigen Güter ist doch die sittliche Ordnung nur Eine. Die griechische Philosophie hat diese Einheit gesucht und in ihrer Weise auszudrücken gestrebt, obwohl sie entweder in den polytheistischen Voraussetzungen des Volksglaubens befangen blieb, oder seinen religiösen Gehalt verflüchtigte. Denn der Polytheismus ist der Stufe der Naturreligion wesentlich und kann nur, wo diese principiell verlassen, gründlich beseitigt werden. Geschichtlich hat sich dieser Umschwung im Bewusstsein des israelitischen Volkes vollzogen. Die scharfe Entgegensetzung des Geistes und der Natur hat hier zum Glauben an den einen überweltlichen und übernatürlichen Gott geführt, dessen reine Geistigkeit freilich erst allmälig verkannt ward und für das Volksbewusstsein noch lange durch widersprechende Reminiscenzen an das altsemitische Heidenthum verdunkelt blieb. Aber die abstracte Fassung des Gottesbegriffs liess Gott selbst nur als ein dem Menschen äusserlich gegenüberstehendes Einzelwesen erscheinen und mischte in die ewigen göttlichen Ordnungen viel Zufälliges, Willkürliches und Endliches ein. Das religiöse Verhältniss auf dieser Stufe war ein äusserliches Bundesverhältniss, das bei der peinlichen Gesetzförmigkeit, welche dem Judenthum eigen war, immer mehr zu einem Knechtsverhältniss entartete.

Erst das Christenthum hat durch den Glauben an den "himmlischen Vater," mit dem "der Sohn" sich eins wusste und durch die Idee der Gotteskindschaft das religiöse Bewusstsein der Menschheit vollendet. Der ausserweltliche Gott offenbarte sich im eigenen Innern des Menschen als versöhnende Liebe. Das theoretische Gottesbewusstsein in Gemässheit des neuen religiösen Bewusstseinsgehaltes auszugestalten, ist die Aufgabe der christlichen Theologie und Philosophie geworden, die bis heute noch nicht vollendet ist. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre ist die unter dem Einflusse der antiken Weltanschauung und Philosophie ausgeprägte Fassung des eigenthümlichen religiösen Gehalts des Christenthums: der unendliche Gott als liebender Vater der Menschen, in seiner Wesensfülle offenbar im Sohn und mit seiner Geistesmacht wirksam gegenwärtig in allen Gläubigen. Wenn die herrschende Theologie dabei eine Dreiheit göttlicher "Personen" verstand, so ward die Einheit und Absolutheit des geistigen Wesens Gottes nur um so energischer betont. Aber dieses göttliche Wesen ward überwiegend unter der von den Platonikern entlehnten Kategorie des reinen bestimmungslosen Seins gefasst, mit welcher die concreten Bestimmungen der kirchlichen Dreieinigkeitslehre übel genug zusammenstimmten. Dass der Eine Gott selbst lebendiger einheitlicher Wille sei, ward mehr vom frommen Gefühle geglaubt, als wissenschaftlich begründet. Daher die unpersönliche Fassung des Göttlichen (neuerdings gewöhnlich als Pantheismus bezeichnet) bei Philosophen und Mystikern Anklang fand und den christlichen Gottesglauben selbst bald mit Versenkung in die absolute "Substanz," bald mit Verflüchtigung zur absoluten "Idee" zu bedrohen schien. Die altscholastische Ausführung der Gotteslehre, von der lutherischen Dogmatik und der Wolffschen Philosophie im 18. Jahrhundert nur noch bestimmter vollendet, stellte die Widersprüche des altkirchlichen Gottesbegriffs nur um so schärfer ins Licht. Daher die Aufklärung nach Beseitigung der Trinitätsidee zu der farblosen und trotz ihrer Leerheit noch widersprechenden Vorstellung "des höchsten Wesens," d. h. eines

überweltlichen, aber in die Welt nicht eingreifenden Einzelwesens, fortschritt und in Demonstrationen für die Existenz desselben und dessen vornehmste "Eigenschaften" als "Beweise für das Dasein Gottes" sich abmühte. Das Ungenügende aller dieser Verstandesbeweise deckte Kant auf, ohne die Vorstellung des allervollkommensten Einzelwesens, für die er selbst im sittlichen Bewusstsein des Menschen eine neue Stütze suchte, zu verlassen. Um so mächtiger machte sich der Einfluss Spinoza's seit Ende des vorigen Jahrhundert geltend. Lessing und Herder erinnerten an ihn; Schleiermacher, Schelling und Fichte in seiner spätern Zeit suchten seine Lehre, die Lehre von der absoluten Substanz, weiterzubilden. Für Schleiermacher war Gott die absolute, in sich selbst einfache und bestimmungslose Causalität alles natürlichen und geistigen Geschehens; Fichte beschrieb ihn als die moralische Weltordnung, Schelling als die ewig sich selbst aus der Bestimmungslosigkeit der reinen "Indifferenz" zu bestimmtem, immer höher organisirtem Leben sich ausgebärende Natur; Hegel endlich als die absolute Vernunftidee, welche in der Natur sich ihrer selbst entäussert, um in der endlichen Geisterwelt als absoluter Geist zu sich selbst zurückzukehren. Dieses, dem religiösen Gefühl entsprechende Wort "Gott" schien hinter dem philosophischen Ausdruck "das Absolute" fast völlig zu verschwinden.

Gegen die Bedrohung des religiösen Interesses, welches ein *persönliches* Verhältniss zu Gott verlangt und diesen nur als absoluten, über den Weltlauf erhobenen, aber in ihm sich wirksam erweisenden Willen verstehen kann, setzten sich Theologen und "theistische" Philosophen zur Wehre. Die mit hegelschen Flittern neuverzierte altkirchliche Dreieinigkeitslehre ward von den einen, eine stark vermenschlichende Fassung des Gottesbegriffs, welche sogar die Behauptung einer allmäligen Entstehung und Vervollkommnung Gottes nicht scheute, von den andern, die einfache Rückkehr zu den altorthodoxen Bestimmungen von den dritten empfohlen. Auch für die unbedingte Unzulässigkeit jeder nähern

Bestimmung des göttlichen Wesens, also für das Verharren auf dem Standpunkte eines unvermittelten Glaubens, erhoben sich geachtete Stimmen. Die neuere "pantheistische" Philosophie ist bisher mehr aus einem Gefühle innerer Ungenüge zurückgedrängt, als wissenschaftlich überwunden worden. Das Philosophiren war aus der Mode gekommen, und die "Kirche" hatte zu speculativen Fragen keine Zeit. Nur in der Stille arbeiteten einzelne Denker an dem grossen Problem, die Forderungen der "modernen Weltanschauung" mit dem frommen Bedürfniss des Christen zu versöhnen. Die Vorstellung eines "ausserweltlichen" Gottes, welcher mehr oder minder als ein ins Ungeheuere gesteigerter Mensch gedacht, von Aussen her die Welt in Bewegung setzt und, wenn er will, eingreift in ihren Verlauf, kann dem heutigen Standpunkt des Erkennens nicht genügen. Die Absolutheit Gottes kann nicht als willkürliche Macht, die Ordnungen der Welt zu durchbrechen, sondern nur als in diesen Ordnungen selbst sich bethätigend begriffen werden. Auch die lebendige Geistigkeit Gottes, seine Intelligenz und seinen Liebewillen in die Katagorien des endlichen Geisteslebens zu fassen, hat seine fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, die bei jedem Versuche, Gottes Eigenschaften näher zu bestimmen, zu Tage treten. Dennoch kann der Mensch davon nicht ablassen, sich das Wesen Gottes nach der Analogie des eigenen Wesens vorstellig zu machen, und findet ein Recht dazu in der Erkenntniss, dass der endliche Geist eben als Geist die Offenbarung des unendlichen ist.

Grösser werden die Schwierigkeiten, sobald man sich mit der Erkenntniss des Wesens Gottes beschäftigt. "Es wird sich zwar Niemand rühmen können, sagt *Kant*, dass er Gott und ein künftiges Leben wisse. Denn alles Wissen kann man mittheilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewundernswürdigen Maasse ausgedehnt zu sehen. Nein, die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit, und da sie auf subjectiven Gründen der moralischen Gesinnung beruht, so

muss ich nicht einmal sagen, *es ist* moralisch gewiss, dass ein Gott sei, sondern *ich bin* moralisch gewiss!" In demselben Sinne sagt *Herbart*: "Allein die Anmassung solcher Systeme, die von Gott als von einem Bekannten, in scharfen Begriffen aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen und vielleicht weisslich versagt sind" und selbst das Buch der Bücher, welches das Dasein Gottes ausdrücklich lehrt und zur Voraussetzung hat, die *heilige Schrift* lässt das *Was* Gottes im Dunklen und verlangt keine andere Erkenntniss als die seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe.

Wollte man aber auch Jemanden zugestehen, dass er wisse *was* Gott sei, so bleibt das immer nur *sein* Gott, dem gerade nicht Alle huldigen werden und wollen, indem auch Andere sich ihren eigenen Gott bilden. Denn wenn irgendwo Verschiedenartigkeit unter den Menschen herrscht, so ist es in Bezug auf ihre Ideen und Vorstellungen von Gott, oder vielmehr vom Wesen Gottes. Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie, thut deutlich dar, wie selbst die auserwählten Denker von Beruf in ihren Meinungen und Vorstellungen von Gott von einander abweichen, wie ihre Vernunft umherirrt und das Ziel verfehlt in einer Weise, die Veranlassung gegeben hat, die Geschichte der Philosophie sogar die Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes zu nennen. "*In ihren Göttern malt sich die Menschheit*" hat Schiller treffend gesagt, und wenn wir im Fetischismus sehen, wie der rohe Mensch das Gemeinste wenigstens auf Augenblicke zu seinem Gotte erhebt, wie ferner die ihrer Weisheit wegen viel gerühmten Aegypter gewisse Thiergattungen verehrten, weil das gleichbleibende instinctive Leben der Thiere ihrer Auffassung imponirte, da ihnen ein festes unverändertes Thun, ein stabiles und typisches Wesen das höchste war, so sehen wir andererseits, dass die neuesten Philosophen den Menschen selbst, nachdem sie nämlich zum Bewusstsein seiner hohen Würde gelangt sind, zum Gott erheben.

Was den geoffenbarten mosaischen Gott betrifft, so lehrt die Geschichte des jüdischen Volkes, dass, eben so wie dasselbe unmittelbar nach der grossen Offenbarung in den Götzendienst der erst kürzlich verlassenen Nation verfiel, es auch zu keiner Zeit der Idee des einzig wahren Gottes treu geblieben, sondern immer wieder in die Abgötterei zurücksank, und als diese später aufgehört hatte, eine Schaar von Mittelwesen, theils aus guten, theils aus bösen Engeln bestehend, ihren Cultus verunstaltete und ihre Ideen verunreinigte, dass endlich zur Zeit des Maimonides der Anthropomorphismus so herrschend war, dass dieser erleuchtete Philosoph seiner klaren Erkenntniss wegen harte Verfolgungen zu erdulden hatte. Mit Recht sagt daher Fichte: "Will man den Glauben vom Begriff abhängig machen, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich und voller Widersprüche. Jene lebenbe und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Ein besonderes Wesen braucht nicht angenommen zu werden und ist nicht nothwendig; es würde immer nur unsere Creatur sein. Das Endliche kann das Unendliche nicht fassen." Wenn es dann weiter bei ihm heisst: "Es ist daher ein Missverständniss, zu sagen, es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei oder nicht. Es ist vielmehr das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewissheit," so sieht man leicht ein, welche Bewandtniss es mit diesem *seinem* Gotte hat und wie verschieden dieser sich von dem im Allgemeinen vorgestellten und angenommenen gestaltet.

Auf ähnliche oder fast auf die nämlichen Schwierigkeiten, die sich bei einer nähern Betrachtung der sogenannten ewigen Wahrheiten vom Dasein Gottes ergeben, stösst man bei einer nähern Untersuchung der Frage von der Unsterblichkeit, worüber ebenfalls allerlei Meinungen aufgestellt worden sind und worüber man eine theoretische Gewissheit ebenfalls niemals wird erlangen können, die also immer ausschliesslich Gegenstand des religiösen Glaubens bleiben müssen. (6)

Der Glaube an eine Unsterblichkeit, d. h. die Fortdauer unserer geistigen Persönlichkeit nach dem Tode mit Bewusstsein und Willen, hat einerlei Grund und Quelle mit dem Glauben an eine Gottheit und eine Macht des Guten über das Böse und wurzelt seinem unzerstörbaren Gehalte nach in der moralischen Anlage unserer Natur (7). Da nämlich die Annahme einer blos natürlichen oder physikalischen Weltordnung uns als höchstes Ziel des Daseins den Genuss und das Luststreben erscheinen lässt, so wird ein jeder Geist in dem Grade, als er sich von dieser Annahme abgestossen fühlt, der Annahme mit Nothwendigkeit zugetrieben, dass die physikalischen Zusammenhänge der Wesen nur einen untergeordneten Theil der Zusammenhänge des Naturganzen bilden können, und dass also das endliche Schicksal der mit unserer moralischen Person verknüpft gewesenen Massenverhältnisse im Tode nicht für das Schicksal dieser Person selbst allein maassgebend sein kann. Vielmehr muss unsere Person auch dann noch innerhalb der allgemeinern und höhern Weltordnung den Platz fortbehaupten, welcher ihr durch das Bewusstsein ihrer moralischen Anlage verbürgt ist. Dieser Zusammenhang des Unsterblichkeitsglaubens mit dem Bewusstsein einer moralischen Anlage zur Vervollkommnung unserer eigenen Person tritt zwar in den wenigsten Fällen als eine abstracte Schlussfolgerung hervor, desto häufiger aber als ein Verlangen der strebenden Seele nach einem ihrem Hange zu reiner Thätigkeit entsprechendern Zustande, worin sie weniger endlich sei, oder auch als eine heimliche Besorgniss, dass unsere minder lobenswerthen Gesinnungen und Thaten uns auch noch im Tode nachfolgen werden. Dass sowohl diese räthselhafte Besorgniss als jenes edle Verlangen nicht blose Hirngespinste seien, dafür bürgt jener auch in abstracten Begriffen vorstellbare Zusammenhang. Diesem gemäss findet sich nun auch der Glaube an Unsterblichkeit bei den meisten Völkern des Erdbodens — mit Ausnahme der mosaischen Israeliten — verbreitet. Aber in Beziehung auf die Art und Weise der Fortdauer wichen die Vorstellungen der Völker von jeher und weichen sie noch jetzt sehr von einander ab.

Schon im tiefsten Alterthum finden wir zwei verschiedenartige Vorstellungsweisen, welche schwer miteinander ins Gleichgewicht zu setzen sind: einerseits die Vorstellung von einer Metempsychose oder Seelenwanderung, andrerseits von einem gespenstischen oder schattenhaften Geisterreiche. Die erste, welche in Indien ihren Hauptsitz hat, zeigt sich dort als Resultat eines philosophischen Nachdenkens über das Weltall und seine Wesenordnungen. In ähnlicher Art treten ihre Spuren bei griechischen Philosophen, wie Empedokles, Pythagoras, und Plato, hervor, welche sich hierin an die Geheimlehren aus ägyptischen und orphischen Mysterien anschlossen. Diesen ausgebildeten Philosophemen gegenüber erscheint die Vorstellung eines gespenstischen Schattenreichs, wie des Hades bei Homer oder des Scheol im Alten Testament, als die populärere und unausgebildetere Vorstellung, welche sich an den Wahn von zufällig erschienenen oder auch citirten Geistern Verstorbener anknüpfte, den wir von den ältesten Zeiten her bei allen uns bekannten Völkern als volksthümlich und einheimisch antreffen. Wenn dieser populäre Geisterglaube in der Fortdauer der Seele in der Regel nichts als ein schattenhaftes und darum trauriges Fortbestehen derselben sah, so enthielt die Theorie der Metempsychose die Idee eines moralischen Kreislaufs, welchem gemäss die Seelen innerhalb einer vorgeschriebenen Kette von Umwandlungen regelmässig sinken und steigen, und da in dieser Kette das Herabsinken zur Qual nach den Graden des Bösen, das Hinaufsteigen zur Glückseligkeit nach den Graden des Guten erfolgen sollte, so wurde hiermit zugleich die Idee einer Vergeltung der Thaten im Jenseits eingeführt, welche in späterer Zeit dergestalt allein herrschender Gesichtspunkt wurde, dass vor ihr die Vorstellungen einer kreisförmigen Wanderung und eines trüben Schattenreichs allmälig zurückwichen. Aber erst mit dem Christenthum verloren sich die letzten Spuren der Seelenwanderungslehre, und es trat nun neben dem bleibenden Gesichtspunkt der Vergeltung die dem hellenischen Heidenthum durchaus fremde Lehre von der Auferweckung der

Leiber am Tage des Gerichts hervor, deren ersten Ursprung man nicht genau verfolgen kann, obgleich sie in dem Ideenkreis der ihre Todten balsamirenden Völker zu wurzeln scheint. Da auch Mohammed dieselbe aufnahm, so blieb sie das Mittelalter hindurch im Occident die allein herrschende, während im Buddhismus des fernen Orients die Seelenwanderungslehre über eine bei weitem grössere Anzahl von Menschen verbreitet blieb. An die Lehre von der Auferstehung des Fleisches knüpfen sich die hauptsächlichen Umwandlungen, welche innerhalb des christlichen Vorstellungskreises die Idee der Unsterblichkeit erfahren hat. Zuerst rief das Bedürfniss, eine bestimmte Vorstellung von dem Zustande der abgeschiedenen Seelen vor dem Auferstehungstage zu fassen, die Lehre vom Fegfeuer hervor, während umgekehrt die Polemik der Reformatoren gegen diese Lehre als eine nicht schriftgemässe der Vorstellung von einem dem Wiedererwachen am jüngsten Tage vorhergehenden Seelenschlafe Vorschub leistete. Andrerseits konnte die Lehre von der Auferstehung der Leiber, buchstäblich verstanden, im Lichte der modernen Wissenschaft nicht fortbestehen, wovon die Folge war, dass diejenigen welche noch an ihr festzuhalten wünschten, sich bequemen mussten, ihr den Sinn unterzulegen, dass sie nur eine bildliche Vorstellung sei, unter welcher ein zukünftiges Umkleidetwerden der Seele mit einem dem gegenwärtigen zwar ähnlichen, jedoch vollkommneren Leibe von himmlischer Natur verstanden werden müsse. Endlich haben im Lauf der Zeit die herrschenden Vorstellungen in dieser Beziehung starke Einflüsse empfangen von den theils alegorisch, theils im Ernste gemeinten Ausmalungen religiös erregter Männer wie Dante, Swedenborg, John Bunyan, Lavater u. a., sowie durch die Aussagungen somnambuler Personen. Das Resultat davon ist gewesen, dass die Idee der mit einem Todtengericht verbundenen Auferstehung immer mehr zurückwich vor der philosophischen Idee einer höhern Ausbildung unserer geistigen Anlagen in einem zukünftigen und jenseitigen Zustande, zu welchem der gegenwärtige den Vorbereitungszustand oder die Prüfungszeit bilde, wodurch der

eigentliche Lebenszweck aus dem Diesseits in ein Jenseits emporgerückt wurde.

Auf der andern Seite hat aber auch gegen diesen neuen Unsterblichkeitsglauben eines geläuterten Christenthums der Materialismus seine Angriffe verdoppelt und zu zeigen versucht, dass er den Gesetzen einer fortgeschrittenen Physik widerstreite, ohne jedoch andre Beweise hiefür beibringen zu können, als solche, welche einen willkürlich bestimmten Begriff der materiellen Substanzen voraussetzen.

" Der Materialismus " sagt Lange, " ist die erste, die niedrigste, aber auch vergleichsweise festeste Stufe der Philosophie. Im unmittelbaren Anschluss an das Naturerkennen schliesst er sich zum System, indem er die Schranken desselben übersieht. Die Nothwendigkeit, welche im Gebiete der Naturwissenschaften herrscht, gibt dem System, welches sich am unmittelbarsten auf dieselben stützt, einen bedeutenden Grad von Gleichförmigkeit und Sicherheit seiner einzelnen Theile. Ein Reflex dieser Sicherheit und Nothwendigkeit fällt dabei auch auf das System als solches, allein dieser Reflex ist trügerisch. Grade das, was den Materialismus zum System macht, die Grundhypothese, welche die einzelnen Naturerkenntnisse durch ein gemeinsames Band zum Ganzen erhebt, ist nicht nur der unsicherste Theil, sondern auch unhaltbar vor einer tiefer eindringenden Kritik. Ganz dasselbe Verhältniss wiederholt sich aber in den einzelnen Wissenschaften, auf welche der Materialismus sich stützt; also auch in allen einzelnen Theilen des Systems. Die Sicherheit dieser Theile ist bei Licht betrachtet nichts als die Sicherheit der Thatsachen der Wissenschaft, und diese ist allemal am grössten für das unmittelbar gegebene Einzelne. Der Einheitspunkt, welcher die Thatsachen zur Wissenschaft und die Wissenschaften zum System macht, ist ein Erzeugniss freier Synthesis und entspringt also derselben Quelle wie die Schöpfung des Ideals. Während jedoch diese völlig frei mit dem Stoffe schaltet, hat die Synthesis auf dem Gebiete des Erkennens nur die Freiheit ihres Ursprunges aus dem dichten-

den Menschengeiste. Sie ist auf der anderen Seite gebunden an die Aufgabe, möglichste Harmonie zu stiften zwischen den nothwendigen unserer Willkür entzogenen Factoren der Erkenntniss. Wie der Techniker bei einer Erfindung an den Zweck derselben gebunden ist, während doch die Idee derselben frei aus seinem Geiste hervorbricht, so ist jede wahre wissenschaftliche Induction zugleich die Lösung einer gegebenen Aufgabe und ein Erzeugniss des dichtenden Geistes. Der Materialismus hält sich mehr als irgend ein anderes System an die *Wirklichkeit*, d. h. an den Inbegriff der nothwendigen durch Sinneszwang gegebenen Erscheinungen. Eine Wirklichkeit aber, wie der Mensch sie sich einbildet, und wie er sie ersehnt, wenn diese Einbildung erschüttert wird, ein absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Dasein — eine solche Wirklichkeit giebt es nicht, und kann es nicht geben, da sich der synthetische schaffende Factor unserer Erkenntniss in der That bis in die ersten Sinneseindrücke und bis in die Elemente der Logik hineinstreckt. Die Welt ist nicht nur *Vorstellung*, sondern auch *unsere* Vorstellung: ein Product der Organisation der *Gattung* in den allgemeinen und nothwendigen Grundzügen aller Erfahrung; des *Individuums* in der frei mit dem Object schaltenden Synthese. Man kann also auch sagen, die "Wirklichkeit" sei die Erscheinung für die Gattung, der täuschende Schein dagegen sei eine Erscheinung für das Individuum, welche erst dadurch zum Irrthum wird, dass ihr "Wirklichkeit" d. h. Dasein für die Gattung, zugeschrieben wird.

Aber die Aufgabe Harmonie in den Erscheinungen zu schaffen und das gegebene Manigfaltige zur Einheit zu binden, kommt nicht nur den synthetischen Factoren der Erfahrung zu, sondern auch denen der *Speculation*. Hier jedoch lässt uns die bindende Organisation der Gattung im Stich; Das Individuum dichtet nach seiner eigenen Norm und das Product dieser Dichtung gewinnt für die Gattung, beziehungsweise für die Nation und die Zeitgenossen nur insofern Bedeutung, als das Individuum, welches sie erzeugt, reich und normal begabt und in seiner Denkweise typisch, durch seine Geisteskraft zum Führer berufen ist.

Die Begriffsdichtung der Speculation ist jedoch noch keine völlig freie, sie strebt noch wie die empirische Forschung nach einheitlicher Darstellung des Gegebenen in seinem Zusammenhange, allein ihr fehlt der leitende Zwang der Prinzipien der Erfahrung. Erst in der Dichtung im engern Sinne des Wortes, in der Poesie, wird der Boden der Wirklichkeit mit Bewusstsein aufgegeben. In der *Speculation* hat die Form das Uebergewicht über den Stoff, in der *Poesie* beherrscht sie ihn vollständig. Der Dichter erzeugt im freiem Spiel seines Geistes eine Welt nach seinem Belieben, um in dem leicht beweglichen Stoff um so strenger eine Form auszuprägen, welche ihren Werth und ihre Bedeutung unabhängig von den Aufgaben der Erkenntniss in sich trägt.

Von den niedersten Stufen der Synthesis, in welchen das Individuum noch ganz an die Grundzüge der Gattung gebunden erscheint, bis hinauf zu ihrem schöpferischen Walten in der Poesie ist das Wesen dieses Actes stets gerichtet auf die Erzeugung der Einheit, der Harmonie, der vollkommenen Form. Das gleiche Princip, welches auf dem Gebiete des Schönen, in Kunst und Poesie, schrankenlos herrscht, erscheint auf dem Gebiete des Handelns als die wahre ethische Norm, allen andern Principien der Sittlichkeit zu Grunde liegend, und auf dem Gebiete des Erkennens als der gestaltende, formbestimmende Factor unseres Weltbildes.

Obwohl also schon das Weltbild, welches die Sinne uns geben, unwillkürlich nach dem uns innewohnenden Ideal geformt ist, so erscheint doch die ganze Welt der Wirklichkeit gegenüber den freien Schöpfungen der Kunst unharmonisch und voller Widerwärtigkeiten. Hier liegt der Ursprung alles *Optimismus* und *Pessimismus*. Ohne *Vergleichung* würden wir gar nicht fähig sein uns ein Urtheil über die Qualität der Welt zu bilden. Wenn wir aber von irgend einem hervorragenden Punkte eine Landschaft betrachten, so ist unser ganzes Wesen darauf gestimmt, ihr Schönheit und Vollkommenheit beizulegen. Wir müssen die mächtige Einheit dieses Bildes erst durch Analyse zerstören, um uns zu erinnern, dass in jenen friedlich am

Bergeshang ruhenden Hütten arme, geplagte Menschen wohnen, hinter jenem verhüllten Fensterlein vielleicht ein Kranker die schrecklichsten Leiden erduldet, dass unter den rauschenden Wipfeln des fernen Waldes Raubvögel ihre zuckende Beute zerfleischen, dass in den Silberwellen des Flusses tausend kleine Wesen, kaum zum Leben geboren, einen grausamen Tod finden. Für unseren überschauenden Blick sind die dürren Aeste der Bäume, die verkümmerten Saatfelder, die von der Sonne verbrannten Wiesen nur Schattirungen in einem Bilde, welches unser Auge erfreut und unser Herz erhebt.

So erscheint die Welt dem optimistischen Philosophen. Er rühmt die Harmonie, welche er selbst in sie hineingetragen hat. Der Pessimist hat ihm gegenüber in tausend Fällen Recht; und doch könnte es gar keinen Pessimismus geben, ohne das natürliche Idealbild der Welt, welches wir in uns tragen. Erst der Contrast mit diesem macht die Wirklichkeit schlecht. Je freier die Funktion der Synthesis waltet, desto ästhetischer wird das Weltbild, desto ethischer die Rückwirkung desselben auf unser Thun und Treiben in der Welt. Nicht nur die Poesie, auch die Speculation hat schon so sehr sie scheinbar auf blose Erkenntniss gerichtet ist, wesentlich ästhetische, und durch die erziehende Kraft des Schönen auch ethische Absicht. In diesem Sinne könnte man allerdings mit *Strauss* sagen, dass jede ächte Philosophie nothwendig optimistisch sei. Allein die Philosophie ist mehr als blos dichtende Speculation. Sie umfasst auch die Logik, die Kritik, die Erkenntnisstheorie. Man kann jenen Funktionen der Sinne und des verknüpfenden Verstandes, welche uns die Wirklichkeit erzeugen, im *Einzelnen* niedrig nennen, gegenüber dem hohen Fluge des Geistes in der frei schaffenden Kunst. Im *Ganzen* aber und in ihrem *Zusammenhange* lassen sie sich keiner andern Geistesthätigkeit unterordnen. So wenig unsre Wirklichkeit eine Wirklichkeit nach dem Wunsche unseres Herzens ist, so ist sie doch die feste Grundlage unserer ganzen geistigen Existenz. Das Individuum wächst aus dem Boden der Gattung hervor und das allgemeine und nothwendige Erkennen bildet die einzig sichere Grundlage für

die Erhebung des Individuums zu einer ästhetischen Auffassung der Welt. Wird jene Grundlage vernachlässigt, so kann auch die Speculation nicht mehr typisch, nicht mehr bedeutungsvoll werden; sie verliert sich ins Phantastische, in subjective Willkür und spielende Gehaltlosigkeit. Vor Allem aber ist die möglichst unverfälschte Auffassung der Wirklichkeit die ganze Grundlage des täglichen Lebens, die nothwendige Bedingung des menschlichen Verkehrs. Das Gemeinsame der Gattung in der Erkenntniss ist zugleich das Gesetz alles Gedankenaustausches. Es ist aber noch mehr als dies: es ist zugleich der einzige Weg zur Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte.

Soweit auch die umgestaltende Wirkung der physischen Synthesis bis in unsere elementarsten Vorstellungen von *Dingen*, von einem Object herabreicht, so haben wir doch die Ueberzeugung, dass diesen Vorstellungen und der aus ihnen erwachsenden Welt etwas zu Grunde liegt, das nicht aus uns selbst stammt. Diese Ueberzeugung stützt sich wesentlich darauf, dass wir zwischen den Dingen nicht nur einen *Zusammenhang* entdecken, der ja eben der Plan sein könnte, nach dem wir sie entworfen haben, sondern auch ein *Zusammenwirken*, welches unbekümmert um unser Denken seinen Weg geht, und welches uns selbst ergreift und seinen Gesetzen unterwirft. Dies Fremde, dies "Nichtich" wird freilich zum "*Object*" für unser Denken wieder nur dadurch, dass es in den allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissformen der Gattung von jedem Einzelnen erfasst wird; allein desshalb *besteht* es doch nicht blos aus diesen Erkenntnissformen. Wir haben in den Naturgesetzen nicht nur Gesetze unseres Erkennens vor uns, sondern auch Zeugnisse *eines Andern*, einer Macht, die uns bald zwingt, bald sich von uns beherrschen lässt. Wir sind im Verkehr mit dieser Macht ausschliesslich auf die Erfahrung und auf unsere Wirklichkeit angewiesen, und keine Speculation hat je die Mittel gefunden, mit der Magie des blosen Gedankens in die Welt der Dinge einzugreifen.

Die *Methode* aber, welche sowohl zur Erkenntniss, als auch zur

Beherrschung der Natur leitet, verlangt nichts geringeres, als eine beständige Zertrümmerung der synthetischen Formen, unter denen uns die Welt erscheint, zur Beseitigung alles Subjectiven. Dabei konnte allerdings die neue, den Thatsachen besser angepasste Erkenntniss wiederum nur auf dem Wege der Synthese Form und Bestand gewinnen, allein die Forschung sah sich zu einfacheren und immer einfacheren Anschauungen gedrängt, bis sie zuletzt bei den Grundsätzen der *mechanischen Weltanschauung* Halt machen musste.

Jede Verfälschung der Wirklichkeit greift die Grundlagen unserer geistigen Existenz an. Gegenüber metaphysischen Erdichtungen, welche sich anmassen in das Wesen der Natur einzudringen und aus blossen Begriffen zu bestimmen, was uns nur die Erfahrung lehren kann, ist daher der Materialismus als Gegengewicht eine wahre Wohlthat. Auch müssen alle Philosopheme, welche die Tendenz haben, nur Wirklichkeit gelten zu lassen, nothwendig nach dem Materialismus hin gravitiren. Dafür fehlen diesem die Beziehungen zu den höchsten Functionen des freien Menschengeistes. Er ist abgesehen von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, arm an Anregungen, steril für Kunst und Wissenschaft, indifferent, oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schliessen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen. Wenn man betrachtet, wie Strauss sein Weltall ausrüstet, um es verehren zu können, so kommt man auf den Gedanken, dass er sich doch eigentlich vom Deismus noch nicht gar weit entfernt habe. Es scheint fast Geschmacksache, ob man das Masculinum "Gott," oder das Femininum "Natur," oder das Neutrum "All" verehrt. Die Gefühle sind dieselben, und selbst die Vorstellungsweise des Gegenstandes dieser Gefühle unterscheidet sich nicht wesentlich. In der Theorie ist ja dieser Gott nicht mehr persönlich, und in der begeisterten Erhebung des Gemüthes wird auch das All wie eine Person behandelt.

Dazu kann Naturwissenschaft nicht führen. Alle Naturwissenschaft ist analytisch und weilt beim Einzelnen. Die einzelne

Entdeckung erfreut uns; die Methode zwingt uns Bewunderung ab, und von der stetigen Folge der Entdeckungen wird unser Blick vielleicht in eine unendliche Ferne immer vollkommnerer Einsicht geleitet. Doch verlassen wir damit schon den Boden der strengen Wissenschaft. Das Weltall, wie wir es bloss naturwissenschaftlich begreifen, kann uns so wenig begeistern, wie eine buchstabirte Ilias. Erfassen wir aber das Ganze als Einheit so bringen wir in den Act der Synthesis unser eigenes Wesen in das Object hinein, wie wir die Landschaft in der Anschauung harmonisch gestalten, so viel Disharmonie sie im Einzelnen auch bergen mag. Alle Zusammenfassung folgt ästhetischen Prinzipien und jeder Schritt zum Ganzen ist ein Schritt zum Ideal.

Der Pessimismus, welcher sich ebenfalls an das Ganze hält, ist ein Erzeugniss der Reflexion. Die tausend Widerwärtigkeiten des Lebens, die kalte Grausamkeit der Natur, die Schmerzen und Unvollkommenheiten aller Wesen werden in ihren einzelnen Zügen gesammelt und die Summe dieser Beobachtungen wird dem Idealbild des Optimismus als eine furchtbare Anklage des Weltganzen gegenübergestellt. Ein geschlossenes Weltbild aber wird auf diesem Wege nicht erreicht. Es wird nur das Weltbild des Optimismus vernichtet und darin liegt ein hohes Verdienst, wenn der Optimismus dogmatisch werden und sich als Vertreter der wahren Wirklichkeit ausgeben will. Alle jene schönen Gedanken von der vereinzelten Disharmonie, die in der Harmonie des grossen Ganzen aufgeht, von der überschauenden, göttlichen Betrachtung der Welt, in welcher sich alle Räthsel lösen und alle Schwierigkeiten verschwinden, werden vom Pessimismus mit Erfolg zerstört; allein diese Zerstörung trifft nur das Dogma, nicht das Ideal. Sie vermag nicht die Thatsache zu beseitigen, dass unser Geist dazu geschaffen ist, ein harmonisches Weltbild ewig neu in sich hervorzubringen; dass er hier wie überall das Ideal neben und über die Wirklichkeit stellt und sich von den Kämpfen und Nöthen des Lebens erholt, indem er sich in Gedanken zu einer Welt aller Vollkommenheiten erhebt.

Diesem idealen Streben des Menschengeistes erwächst nun aber neue Kraft durch die Erkenntniss, dass auch unsere Wirklichkeit *keine absolute Wirklichkeit* ist, sondern Erscheinung; für den Einzelnen zwingend und seine zufälligen Combinationen berichtigend; für die Gattung ein nothwendiges Product ihrer Anlage im Zusammenwirken mit unbekannten Factoren. Diese unbekannten Factoren stellen wir uns vor als Dinge, welche unabhängig von uns bestehen, und denen also jene absolute Wirklichkeit zukäme, welche wir eben für unmöglich erklärten. Allein es bleibt bei der Unmöglichkeit, denn schon im Begriffe des *Dinges*, das als eine Einheit aus dem unendlichen Zusammenhang des Seins herausgehoben wird, liegt jener subjective Factor, der als Bestandtheil unserer menschlichen Wirklichkeit ganz an seiner Stelle ist, jenseits derselben aber nur die Lücke für das absolut Unfassbare, welches gleichwohl angenommen werden muss, nach Analogie unserer Wirklichkeit ausfüllen hilft.

Kant hat das Suchen der Metaphysik nach den wahren Grundlagen alles Seins wegen der Unmöglichkeit einer sichern Lösung verworfen und die Aufgabe dieser Wissenschaft auf die Entdeckung aller *a priori* gegebenen Elemente der Erfahrung beschränkt. Es ist aber fraglich, ob nicht diese neue Aufgabe ebenfalls unlösbar sei, und es ist nicht minder fraglich, ob der Mensch nicht, kraft des von Kant selbst behaupteten Naturtriebes zur Metaphysik immer wieder aufs Neue versuchen werde, die Schranken des Erkennens zu durchbrechen und schimmernde Systeme einer vermeintlichen Erkenntniss des absoluten Wesens der Dinge in die leere Luft hinein zu bauen. Die Sophismen, durch welche dies möglich wird, sind ja unerschöpflich, und während die Sophismen die Position der Kritik schlau umgehen bricht eine geniale Unwissenheit leicht mit noch viel glänzenderem Erfolg durch alle Schranken.

Eins ist sicher: dass der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und dass die höchsten und edelsten Functionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken. Soll aber diese freie That des Geistes

immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen? Dann wird auch der Materialismus immer wieder hervortreten und die kühneren Speculationen zerstören, indem er dem Einheitstriebe der Vernunft mit einem Minimum von Erhebung über das Wirkliche und Beweisbare zu entsprechen sucht.

Wir dürfen zumal in Deutschland an einer andern Lösung der Aufgabe nicht verzweifeln, seit wir in den philosophischen Dichtungen Schiller's eine Leistung vor uns haben, welche mit edelster Gedankenstrenge die höchste Erhebung über die Wirklichkeit verbindet, und welche dem Ideal eine überwältigende Kraft verleiht, indem sie es offen und rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie verlegt. Damit soll nicht gesagt sein, dass alle Speculation auch *die Form* der Poesie annehmen müsse. Sind doch Schiller's philosophische Dichtungen mehr als blose Erzeugnisse des speculativen Naturtriebes. Sie sind Ausströmungen einer wahrhaft *religiösen* Erhebung des Gemüthes zu den reinen und ungetrübten Quellen alles dessen, was der Mensch je als göttlich und überirdisch verehrt hat. Mag sich immerhin die Metaphysik auch ferner noch an der Lösung ihrer unlösbaren Aufgabe versuchen! Je mehr sie theoretisch bleibt und mit Wissenschaften der Wirklichkeit an Sicherheit wetteifern will, desto weniger wird sie allgemeine Bedeutung zu gewinnen vermögen. Je mehr sie dagegen die *Welt des Seienden* mit der *Welt der Werthe* in Verbindung bringt und durch ihre Auffassung der Erscheinungen selbst zu einer ethischen Wirkung emporstrebt, desto mehr wird sie auch die Form über den Stoff vorwalten lassen und ohne den Thatsachen Gewalt anzuthun, in der Architektur ihrer Ideen dem Ewigen und Göttlichen einen Tempel der Verehrung errichten. Die freie Poesie aber mag den Boden des Wirklichen völlig verlassen und zum Mythus greifen, um dem Unaussprechlichen Worte zu verleihen.

Hier stehen wir denn auch vor einer vollkommen befriedigenden Lösung der Frage nach der näheren und ferneren Zukunft der *Religion*. Es giebt nur zwei Wege, welche hier auf die Dauer ernstlich in Frage kommen, nachdem sich gezeigt hat, dass blosse Auf-

klärung im Sande der Flachheit verläuft, ohne doch je von unhaltbaren Dogmen frei zu werden. Der eine Weg ist die völlige *Aufhebung* und *Abschaffung* aller Religion und die Uebertragung ihrer Aufgaben auf den Staat, die Wissenschaft und die Kunst; der andere ist das *Eingehen auf den Kern* der Religion und die Ueberwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die bewusste Erhebung über die Wirklichkeit und den definitiven Verzicht auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythus, der ja nicht dem Zweck der Erkenntniss dienen kann. Der erste dieser Wege führt die Gefahr geistiger Verarmung mit sich; der zweite hat mit der grossen Frage zu schaffen, ob nicht gerade jetzt der Kern der Religion in einer Umwandlung begriffen sei, welche es schwer macht ihn mit Sicherheit zu erfassen. Aber das zweite Bedenken ist das geringere, weil gerade das Princip der Vergeistigung der Religion jeden durch die Culturbedürfnisse der fortschreitenden Zeit bedingten Uebergang erleichtern und friedlicher gestalten muss.

Dazu kommt noch das Bedenken, ob Abschaffung aller Religion, so erwünscht sie manchem wohlmeinenden und denkenden Manne erscheinen mag, überhaupt auch nur möglich sei. Kein Vernünftiger wird dabei an einen plötzlichen oder gewaltsamen Schritt denken. Vielmehr wird man in diesem Prinzip zunächst eine Maxime für das Verhalten der höher Gebildeten erblicken, etwa im Sinne von *Strauss*, dessen Ueberrest von Religion hier wenig in Frage kommt. Sodann aber wird man den Staat und die Schule zu benutzen suchen, um der Religion im Volksleben allmälig den Boden zu entziehen und das Verschwinden derselben systematisch vorzubereiten. Ein solches Verfahren vorausgesetzt, würde es sehr in Frage kommen, ob nicht dadurck trotz aller schulmässigen Aufklärung eine Reaction im Volke zu Gunsten einer recht fanatischen und engherzigen Auffassung der Religion entstehen müsste, oder ob nicht aus der zurückgebliebenen Wurzel immer neue, vielleicht wilde, aber lebenskräftige Sprossen hervortreiben würden. Der Mensch sucht die Wahrheit des Wirklichen und liebt die Erweiterung seiner Kenntnisse, so lange er sich

frei fühlt. Man fessle ihn an das, was mit den Sinnen und dem Verstande zu erreichen ist, und er wird sich empören und der Freiheit seiner Phantasie und seines Gemüthes vielleicht in roheren Formen Ausdruck geben, als diejenigen waren, welche man glücklich zerstört hat.

So lange man den Kern der Religion suchte in gewissen Lehren über Gott, die menschliche Seele, die Schöpfung und ihre Ordnung, konnte es nicht fehlen, dass jede Kritik, welche damit begann, nach logischen Grundsätzen die Spreu vom Weizen zu sondern, zuletzt zur vollständigen Negation werden musste. Man sichtete, bis nichts mehr übrig blieb.

Erblickt man dagegen den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimath der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Processe hervorrufen, wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge, und man wird mit aller philosophischen Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen. Ein unerreichtes Muster dafür ist die Art, wie Schiller in seinem "Reich der Schatten" die christliche Erlösungslehre zu der Idee einer *ästhetischen Erlösung* verallgemeinert hat. Die Erhebung des Geistes im Glauben wird hier zur Flucht in das Gedankenland der Schönheit, in welchem alle Arbeit ihre Ruhe, jeder Kampf und jede Noth ihren Frieden und ihre Versöhnung finden. Das Herz aber, welches erschreckt ist durch die furchtbare Macht des Gesetzes, vor dem kein Sterblicher bestehen kann, öffnet sich dem göttlichen Willen, den es als das wahre Wesen seines eigenen Willens anerkannt und findet sich dadurch mit der Gottheit versöhnt. Sind diese Augenblicke der Erhebung aber auch vorübergehend, so wirken sie doch befreiend und läuternd auf das Gemüth und in der Ferne winkt die Vollendung, die uns Niemand mehr entreissen kann, dargestellt unter dem Bilde des Herakles. Dies Gedicht ist ein Product einer Zeit und einer Bildungssphäre, welche gewiss nicht geneigt waren, den specifisch Christlichen zu viel einzuräumen; der Dichter der "Götter Griechenlands" verläugnet

sich nicht; es ist in gewissem Sinne hier Alles heidnisch: und dennoch steht Schiller hier dem traditionellen Glaubensleben des Christenthums näher, als die aufgeklärte Dogmatik, welche den Gottesbegriff willkürlich festhält und die Erlösungslehre als irrationell fahren lässt."

"Versuchen wir einmal an einem Beispiel consequenten Materialismus zu üben.

Ein Kaufmann sitzt behaglich im Lehnstuhl und weiss selbst nicht, ob die Majorität seiner Ichheit sich mit Rauchen, Schlafen, Zeitungslesen oder Verdauen beschäftigt. Herein tritt der Bediente, bringt eine Depesche und darin steht: 'Antwerpen etc., Jonas & Comp. fallirt.' 'Jakob soll anspannen!' Der Bediente fliegt. Der Herr ist aufgesprungen, vollkommen nüchtern; einige Dutzend Schritte durchs Zimmer — hinunter ins Comptoir, den Procuristen bedeutet, Briefe dictirt, Depeschen aufgegeben, dann eingestiegen. Die Rosse schnauben, er ist auf der Bank, auf der Börse, bei Geschäftsfreunden — ehe eine Stunde herum ist, wirft er sich zu Hause wieder in seinen Lehnsessel mit dem Seufzer: 'Gottlob, für den schlimmsten Fall bin ich gedeckt.' Nun weiter überlegen!"

Ein prächtiger Anlass für ein Seelengemälde! Schrecken, Hoffnung, Empfindung, Berechnung—Untergang und Sieg in einen Augenblick zusammengedrängt. Und das Alles durch eine einzige Vorstellung erregt! Was umfasst nicht das menschliche Bewusstsein!

Gemach! Betrachten wir unsern Mann als ein *Object der körperlichen Welt!* Er springt auf. Warum springt er auf? Seine Muskeln contrahirten sich in entsprechender Weise. Warum dies? Es traf sie ein Impuls der Nerventhätigkeit, welcher den aufgespeicherten Vorrath von Spannkräften auslöste. Woher dieser Impuls? Aus dem Centrum des Nervensystems. Wie entstand er dort? Durch die — *Seele.* Der Vorhang fällt; der *salto mortale* aus der Wissenschaft in die Mythologie ist vollbracht.

Doch wir wollen consequenten Materialismus. Die Seele sei das Gehirn! Also aus dem Gehirn! *Bleiben wir hier nun stehen, so ist die Sache genau eben so mythisch wie zuvor.* Es kann Alles nichts

helfen. Wir müssen die *physische Causalreihe*, ohne irgend welche Berücksichtigung des sogenannten Bewusstseins durch das Hirn hindurch bis zu der ersten Veranlassung der ganzen plötzlichen Bewegung zurückverfolgen. Oder betreten wir den umgekehrten Weg! Was kam in den Mann hinein? Das Bild einiger Striche mit Blaustift auf weissem Grunde. Gewisse Lichtstrahlen trafen die Netzhaut, die in ihren Schwingungen an sich nicht mehr lebende Kraft entwickeln, als andre Lichtstrahlen auch. Die lebende Kraft für den Leitungsprocess ist im Nerv vorbereitet, wie die der Muskelcontraction in den Muskeln; sie kann durch den unendlich scwachen Impuls der Lichtwelle nur ausgelöst werden, wie die Spannkräfte der Pulvertonne durch das glimmende Fünkchen. Aber wie kommt es nun, dass gerade *diese Linien in diesem Menschen* gerade *diese Wirkung* hervorbringen? Jede Antwort, welche sich hier auf "Vorstellungen" und dergleichen beruht, gilt einfach als gar keine Antwort. Ich will die *Leitungen* sehen, die *Wege der lebenden Kraft*, den Umfang, die Fortpflanzungsweise und die Quellen der *physikalischen und chemischen Processe*, aus welchen die Nervenimpulse hervorgehen, die gerade in der zum Aufspringen dienenden Weise erst den *musculus psoas*, dann den *rectus femoris*, die *vasti* und die ganze mithelfende Gesellschaft zur Thätigkeit bringen. Ich will die ungleich wichtigeren Nervenströme sehen, welche sich in die Sprachwerkzeuge, in die Athemmuskeln verbreiten, Befehl, Wort und Ruf erzeugen, die auf dem Wege der Schallwellen und der Hörnerven anderer Individuen dasselbe Spiel zehnfach erneuern. Ich will mit einem Wort die sogenannte psychische Action einstweilen den Schulpedanten schenken, und will die physische, die ich sehe *aus physischen Ursachen* erklärt haben.

Der Leser wird mir nicht zutrauen, dass ich Unmöglichkeiten fordere, um schliesslich doch an einen *deus ex machina* zu appelliren. Ich gehe von dem Grundsatz aus, dass der Mensch durch und durch begreiflich ist, und wenn man nicht gleich das Ganze begreifen kann, so bin ich genügsam. Wie dem paläontologischen Forscher die einzige Kinnlade aus dem Sonnenthal eine ganze Menschenmasse der

Vorzeit mit allen ihren Generationen vertritt, so will ich zufrieden sein, wenn man mir nur einmal den Zusammenhang zwischen dem ersten Eindruck der Lichtwelle und den mit der genaueren Fixirung der Buchstaben verbundenen Bewegungsimpulsen so klar machte, wie uns ungefähr die Reflexbewegung in der Zuckung eines Froschschenkels ist. Statt dessen schürft man im Gehirn nach "Denken," "Fühlen" und "Wollen" herum, als wenn man in den Unterarmmuskeln eines Klavierspielers Dur, Moll, Allegro, Adagio und Fortissimo jedes in einem besonderen Schlupfwinkel entdecken wollte.

Freilich vermag auch die endlich aufdämmernde rationelle Behandlung der Gehirnphysiologie noch lange nicht, solche Aufgaben zu lösen: ja in gewissem Sinne erlangt man erst recht einen Einblick in die Endlosigkeit der Probleme, die sich hier aufthürmen. Der alte Materialismus und der Idealismus der alten Metaphysik lösen diese Räthsel gleich bequem mit blosen Worten; denn ob ich eine immaterielle Seele annehme und dieser einfach so viele "Vermögen" beilege, als ich zur Erklärung der Vorgänge bedarf, oder ob ich diese nämlichen "Vermögen" zu einer Function der Materie mache, ist sehr gleichgültig, wenn es sich darum handelt, ob Phrase oder wirkliche Einsicht. Das Wort, welches den Vorgang verhüllt, statt ihn zu erklären, tritt in beiden Fällen an die Stelle des physikalischen Problems. Mag man deshalb kurzsichtig die mechanische Weltanschauung schmähen, wie man will, es ist ein hoher Vorzug derselben, dass sie uns im gleichen Augenblick in eine Unendlichkeit von Problemen blicken lässt, während sie uns einen ersten kleinen Erfolg giebt zum Pfande dafür, dass wir auf dem rechten Wege sind. Man sagt mir: "Aber Furcht, Hoffnung, Eifer deines Kaufmannes sind doch auch etwas; der Mann *empfindet* doch etwas, soll denn das keinen Grund haben?" In der That, beinahe hätten wir den *nervus sympatheticus* vergessen, den Einfluss des *nervus vagus* auf die Herzbewegung und alle die zahlreichen durch den ganzen Körper sich erstreckenden Wirkungen der

Revolution, welche im Gehirn vorgeht, wenn ein so kleiner Impuls der Aussenwelt den Menschen in die lebhafteste Bewegung versetzt. Wir wollen *auch diese Ströme* kennen lernen, bevor wir uns zufrieden geben. Wir wollen von den zahlreichen, bald starken, bald verschwindenden Empfindungen, die der Eine auf der Zunge, der Andere in der Magengegend, Dieser in den Waden, Jener auf dem Rücken verspürt, möglichst genau wissen, wie sie entstehen, ob blos in den Centraltheilen, oder durch einen Kreislauf centrifugaler und centripetaler Leitungen. Dass letzterer eine grosse Rolle in allen Empfindungen spielt, geht aus zahllosen Erscheinungen mit Sicherheit hervor.

Czolbe wurde von seinen Gegnern besonders mitgenommen, weil er zur Entstehung des Selbstbewusstseins eine in sich selbst zurücklaufende Bewegung des Nervenfluidums verlangte, die er in den einzelnen Ganglienkugeln vor sich gehen liess. Es ist mir dabei immer aufgefallen, dass der *wirklich stattfindende* Kreislauf der Nerventhätigkeit, welcher in allen Empfindungen eine so grosse Rolle spielt, bisher fast garnicht beachtet wird. Bei jeder lebhaften Erregung der Hirnthätigkeit läuft ein Strom von positiven oder negativen Wirkungen mittels der vegetativen und motorischen Nerven durch den ganzen Körper, und erst indem wir von den dadurch in unserm Organismus bewirkten Veränderungen mittelst der sensiblen Nerven wieder Rückwirkungen erhalten, "empfinden" wir unsere eigene Gemüthsbewegung. Ob nun der subjective Zustand, den wir Empfindung nennen, mit diesem ganzen Kreislauf verbunden ist oder mit den Spannungszuständen, die nach seiner Vollendung im Centralorgan entstehen, oder mit andern, gleichzeitig entstehenden Bewegungen und Spannungszuständen innerhalb der Centralorgane, das lassen wir dahingestellt; wenn man uns nur diese Spannungszustände nachweisen und die Regeln jenes Kreislaufs mit all seinen millionenfach verschiedenen Combinationen enthüllen könnte.

Man wendet ein, dass wir über der Betrachtung bloser *Symptome* die *Sache* verlieren. Ja, wenn uns Jemand zeigen könnte, dass nach

Beseitigung aller der Symptome, die wir betrachten möchten, *überhaupt noch eine Sache übrig bliebe!* Man mache sich doch klar, was man hinter den Nervenströmen und Spannungszuständen des Empfindungsactes überhaupt noch suchen kann! Dies ist entweder der *subjective Zustand* des Empfindenden, oder der *geistige Werth des Empfindungsinhaltes.* Den Ersteren wird natürlich Niemand je inne werden, ausser an sich selbst, und es ist bei den zahlreichen Erörterungen von Vogts berühmtem Urin-Vergleich wohl klar genug geworden, dass man nicht den "Gedanken" als ein besonderes Product *neben* den stofflichen Vorgängen ansehen kann, sondern dass eben der subjective Zustand des empfindenden Individuums *zugleich* für die äussere Beobachtung ein objectiver, eine *Molecularbewegung* ist. Dieser objective Zustand muss nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft in die lückenlose Causalreihe eingefügt werden. *Man stelle uns diese Reihe vollständig dar!* Dies muss geschehen können, ohne irgend eine Rücksicht auf den subjectiven Zustand, da dieser *ja kein besonderes Glied in der Kette der organischen Vorgänge ist*, sondern gleichsam nur *die Betrachtung irgend eines dieser Vorgänge von einer anderen Seite her.* Wir stossen hier zwar auf eine Grenze des Materialismus, aber nur, indem wir ihn mit strengster Consequenz durchführen. Wir sind in der That der Ansicht, dass in der Empfindung ausser und neben den erwähnten Nervenvorgängen *schwerlich irgend etwas überhaupt zu suchen ist*, nur haben diese Vorgänge selbst noch eine ganz andere *Erscheinungsweise*, nämlich diejenige, welche das Individuum Empfindung nennt. Es ist sehr wohl denkbar, dass man einmal dahin gelangen wird, den Theil der physischen Vorgänge genauer zu bestimmen, welcher *zeitlich mit dem Entstehen einer Empfindung des Individuums zusammenfällt.* Dies würde äusserst interessant sein, und man könnte gewiss nichts dagegen einwenden, wenn dieser bestimmte Theil des Kreislaufes der Nervenprocesse dann schlechthin als "die Empfindung" bezeichnet würde. Eine genauere Bestimmung des Verhältnisses des subjectiven

Empfindungsvorganges zu dem objectiv beobachteten Nervenvorgang dürfte dagegen unmöglich sein.

Was nun aber den *geistigen Werth* des Empfindungsinhaltes betrifft, so wird sich auch dieser von der physischen Erscheinung nicht völlig trennen lassen. Ein Meisterwerk der Bildhauerkunst und eine rohe Copie desselben geben allerdings der Netzhaut des Betrachtenden eine ähnliche Menge von Lichtreizen, aber sobald das Auge den Linien folgt, entstehen schon andre Bewegungsempfindungen in den Augenmuskeln. Dass diese nicht nach der absoluten Masse der Bewegung, sondern nach den *feinsten Zahlenverhältnissen zwischen den einzelnen Bewegungsimpulsen weiter wirken*, kann uns nicht unnatürlich vorkommen, wenn wir bedenken, welche Rollen die Zahlenverhältnisse schon in der ersten Bildung der Sinnesempfindungen spielen. Freilich wird gerade dieser Punkt zu den letzten und schwierigsten Räthseln der Natur gehören, aber wir haben deshalb doch nicht die mindeste Veranlassung, das geistig Bedeutungsvolle, die künstlerisch gestaltete Empfindung oder den sinnvollen Gedanken ausserhalb der gewöhnlichen Empfindungsprocesse zu suchen. Nur darf man freilich nicht verfahren, wie ein Mensch, der die Melodieen, die eine Orgel spielen kann in den einzelnen Pfeifen entdecken wollte.

Das *Zusammenwirken* sehr vieler, und einzeln genommen, ausserordentlich schwacher Nervenimpulse muss uns den Schlüssel geben zum physiologischen Verständnisse des Denkens, und *die Form* dieses Zusammenwirkens ist das Charakteristische jeder einzelnen Function. Was hierin unerklärt bleibt: die Art, wie der äussere Naturvorgang zugleich *ein Inneres* ist für das denkende Subject: das ist eben der Punkt, welcher die Grenzen des Naturerkennens überhaupt überschreitet."

Beschränken wir uns nun in Folgendem speciell auf den Glauben der Christen, so haben wir zunächst der heiligen Schriften zu erwähnen, welche die Grundlage der christlichen Lehre bilden, und die Quelle alles Wissens und der Beurtheilung des christlichen Glaubens sind. ([8])

Bibel, d. h. die Bücher, gleichsam das Buch der Bücher, (9) heisst seit dem Kirchenvater Chrisostomus im 4. Jahrhundert die Sammlung derjenigen heiligen Schriften, welche von den Christen als die Urkunden ihrer göttlich geoffenbarten Religion angesehen und verehrt werden. Nach der Sprache sowohl, als nach dem Inhalte sind diese Bücher in zwei sehr ungleiche Theile geschieden, in das Alte und in das Neue Testament, das ist in den Alten und Neuen Bund. Denn Testamentum ist nur eine der späteren Latinität, aus dem 2. Jahrhundert, angehörige Uebersetzung für das griechische "Bund," indem die mosaische Religionsverfassung als ein Bund zwischen Jehovah und Israel angesehen wurde und die Erlösungsanstalt in Christo ebenfalls im Neuen Testament wiederholt mit diesem Namen bezeichnet wird.

In der Mitte dieser beiden Theile steht indessen im Grunde ein dritter Theil, die Apokryphen des Alten Testaments.

Das Alte Testament ist die Sammlung der 39, nach den Buchstaben des hebräischen Alphabets gekünstelt auf 22 festgestellten, von den Juden und von der christlichen Kirche für inspirirt und heilig gehaltenen Bücher in hebräischer und chaldäischer Sprache, enthaltend alle Reste der hebräisch-chaldäischen Literatur bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Die Sammlung führte zu Jesu Zeit den Namen "die Schrift," "die heilige Schrift," und nach dem Hauptinhalte "das Gesetz und die Propheten," wozu zuweilen gesetzt wird "die Psalmen," oder "die übrigen Schriften." Hiermit ist zugleich die sehr alte, bereits vor dem Neuen Testament vorhandene Eintheilung des Alten Testaments in Gesetz, Propheten und andere heilige Schriften gegeben. *Das Gesetz* umfasst die fünf Bücher Mosis. *Die Propheten* aber werden wiederum eingetheilt in die sogenannten früheren, unter welche die Bücher Josua, der Richter, Samuel's, der Könige gehören, und in die spätern. Der Name der erstern erklärt sich aus der theokratischen Geschichtsbetrachtnng, welcher die Wirksamkeit der in diesen Büchern erwähnten Propheten Samuel, Natan, Elias, Elisa für die Hauptsache galt. Die letzteren zerfallen wiederum in die grossen Propheten: Jesaias, Jeremias, Ezechiel, denen die

Christen nach der alexandrinischen Uebersetzung auch den Daniel hinzufügen, und in die übrigen Propheten, welche als die kleinen den grossen gegenüberstehen. Die dritte Abtheilung, deren Schriften man mit dem Namen *Hagiographen* bezeichnet, enthält ausser den poetischen Büchern Hiob, Sprüchwörter und Psalmen, das Hohelied, Prediger, Ruth, Klagelieder und Esther. In Ansehung der Folge der einzelnen Bücher weichen die alexandrinischen Uebersetzer, die Kirchenväter und Luther von den Juden, bei den Juden die Talmudisten, und Mahorathen, die deutschen und spanischen Handschriften untereinander ab: daher die verschiedene Ordnung der verschiedenen Ausgaben.

Die Entstehung der Sammlung im allgemeinen anlangend, muss angenommen werden, dass nach den geringen Anfängen des Schreibgebrauchs durch Moses und den Sagen und Liederdichtungen des ihm folgenden heroischen Zeitalters erst seit den Prophetenschulen Samuel's umfänglichere Aufzeichnungen von Gesetzen und Geschichte, sowie einiger Liedersammlungen eintraten. Erst seit Salomon's Zeit im 10. Jahrhundert v. Chr. entstanden nach und nach unsere heutigen vier Bücher Mosis, vielleicht auch schon das Buch Josua, weiterhin die Bücher der Richter und Samuel's, mit dem 8. Jahrhundert v. Chr. schriftliche Orakel der Propheten, vor und zu Hiskia's Zeit um 712 eine Sammlung Salomonischer Sprüche, um Hosia's Zeit, gegen 627, die Vollendung des Pentateuch, der fünf Bücher Mosis, und im Exil erst die Bücher der Könige. Mit dem Exil war daher die erste Abtheilung, das Gesetz, und die erste Hälfte der zweiten Abtheilung, der Propheten zu Stande gekommen. Nach dem Exil und nach dem Absterben des letzten Propheten Maleachi gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts v. Chr. entstand die Sammlung der zweiten Hälfte der zweiten Abtheilung, welche bereits abgeschlossen war, als die Bücher der Chronik, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, und das Buch Daniel, gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts, entstanden waren und aufgenommen hätten werden können. Vielleicht erst am Ende des persischen Zeitraumes, in der zweiten

Hälfte des 4. Jahrhunderts, entstand die dritte Abtheilung, die der Hagiographen, welche nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. abgeschlossen ward, da das um diese Zeit erst geschriebene Buch Daniel noch aufgenommen wurde. Die älteste Anführung der alttestamentlichen Sammlung als eines Ganzen findet sich im Prologe des Jesus Sirach, ungefähr 130 v. Chr., womit jedoch die damalige Schliessung der dritten Abtheilung noch nicht erwiesen ist. Diese erhärtet sich vielmehr nicht einmal aus den Anführungen des Neuen Testaments: Lukas 24, 44. "Er aber sprach zu ihnen: das sind die Reden, die ich zu euch sagte, da ich noch bei euch war; denn es muss alles erfüllet werden, was von mir geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen," sondern wird erst nach der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. durch die Schriften des Josephus vollständig bezeugt, ohne dass deshalb bezüglich der dritten Abtheilung sogar bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. unter den griechischen gebildeten Juden und Christen Schwankungen unmöglich gemacht worden wären. Die Aufnahme in die Sammlung war bei dem "Gesetze," dem ältesten und heiligsten Bestandtheile derselben, von selbst gegeben, bei den übrigen vorexilischen Schriften sowohl durch ihren theokratischen Geist und Gehalt, als auch durch die unbedingte Ehrfurcht des nachexilischen Judenthums vor diesen Denkmalen der religiösen Vergangenheit veranlasst. Von den nachexilischen Schriften haben einige, wie Chronik und Esther, als willkommene Schilderungen der Herrlichkeit vergangener Tage, andere, wie das Hohelied, Prediger, Daniel wegen ihrer angeblichen alten Verfasser, andere endlich, wie Esra und Nehemia, als geschichtliche Nachrichten von der Wiederherstellung des Gottesdienstes und Gesetzes, Aufnahme gefunden. Scharfe Kritik ist hierbei in keiner Beziehung geübt, sondern der neuern unbefangenen Wissenschaft zugewiesen worden. Während aber die Samaritaner, deren Sekte gegenwärtig noch in Nabulus ein vegetatives Dasein führt, gegen die neuere Entwickelung des jüdischen Geistes, welcher diese Sammlung ihren Ursprung verdankte, sich feindlich verschliesend, nur die fünf Bücher

Mosis als kanonisch anerkannten und ausserdem überhaupt nur noch eine späte Bearbeitung des Buches Josua besassen, nahmen die ägyptischen Juden mit ihrer alexandrinischen griechischen Uebersetzung wenigstens theilweise andere, apokryphishe Bücher zum Alten Testament hinzu, welche die Palästinenser theils streng ausschieden vom Alten Testament, theils gar nicht lasen. Die christliche Kirche blieb durch den innigen Zusammenhang des Alten Testaments mit dem Neuen, auf ersteres beim Gottesdienste und bei dogmatischen Beweisführungen um so mehr angewiesen, als das Neue Testament nur sehr allmählich gesammelt und erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts dem Alten als göttlich eingegebene Schrift gleichgestellt wurde. Die Sprache, in welcher das Alte Testament in kirchlichen Gebrauch bei den Christen kam, war selbst bei der Mehrzahl der Judenchristen die griechische, daher die alexandrinische Uebersetzung der Septuaginta auch in der christlichen Kirche wie bei den griechisch redenden Juden nicht nur zu normativem Ansehen gelangte, sondern ausdrücklich als inspirirt galt. Nach der Lage bei Josephus soll der König von Aegypten, Ptolemäus Philadelphus, von seinem Bibliothekar Demetrius Philaretes veranlasst worden sein, den Juden Aristeas nach Jerusalem zu schicken und sich vom hohen Priester einen hebräischen Codex und zur Uebersetzung desselben 72 Schriftgelehrte, die sogenannten *siebzig Dolmetscher* zu erbitten, die dann dem Demetrius die Uebersetzung dictirt hätten. Noch wunderbarer klingt die Sage in dem angeblichen Briefe des Aristeas, wonach die 72 Uebersetzer auf der Insel Pharos, jeder für sich eine Uebersetzung angefertigt haben, welche sämmtlich, als man sie nach ihrer Beendigung verglich, Wort für Wort übereingestimmt haben sollen. Der wirkliche Ursprung erklärt sich einfach aus dem Bedürfnisse der in Alexandrien und Aegypten lebenden Juden, deren Muttersprache das Griechische war. Die verschiedenen Theile der Uebersetzung stammen aus sehr verschiedenen Zeiten. Zuerst wurde, wohl schon vor Mitte des 3 Jahrhunderts v. Chr., der Pentateuch übersetzt, danach die übrigen Bücher des Alten Testaments in

längern oder kürzeren Zwischenräumen, übrigens schwerlich in der Reihenfolge, in der sie im Kanon stehen. Im Laufe des 2. Jahrhunderts wurde die Uebersetzung sämmtlicher, in der hebräischen Bibel enthaltenen Bücher vollendet. Am gelungensten sind die Uebersetzungen vom Pentateuch, vom Buche Hiob und den Sprüchen Salomo's, weniger gut die von den Psalmen, dem Jesaias und den kleinen Propheten, am wenigsten getreu ist das Buch Daniel übertragen. Das hohe Ansehen, welches die Uebersetzung erlangte, spiegelt sich noch in den Sagen über ihren wunderbaren Ursprung. Schon vor Christus betrachteten die Juden sie als inspirirt, und die neutestamentlichen Schriftsteller bedienen sich ihrer, unbekümmert um ihre Abweichungen vom Grundtext zur theologischen Beweisführung. In der griechischen Kirche trat sie geradezu an die Stelle des hebräischen Textes und blieb bis zum heutigen Tage in ausschliesslichem kirchlichen Gebrauch. Die Folge hiervon war, dass mit den kanonischen Büchern der palästinensischen Juden auch die bei den griechisch redenden Juden im Umlauf befindlichen sogenannten Apokryphen von der christlichen Kirche in Gebrauch genommen wurden. Doch blieben die Ansichten der Kirchenlehrer über das Ansehen dieser Apokryphen lange getheilt und noch gegenwärtig lehren die katholische und die protestantische Kirche darüber verschieden. Jedenfalls sind jedoch die Apokryphen sehr bedeutende Denkmäler der jüdischen Nationalliteratur und bilden als Ausdruck des spätern religiösen Bewusstseins der Juden gewissermassen die Brücke vom Alten zum Neuen Testament, daher sie in mehr als einer Beziehung für das geschichtliche Verständniss auch des letztern nicht wohl entbehrt werden können.

Nachdem die alte orthodoxe Ansicht, als sei das Alte Testament fehlerlos auf uns gekommen, und der von Aeltern und Neuern den Juden gemachte Vorwurf der absichtlichen Fälschung aus dogmatischen Gründen beseitigt war, handelte es sich zunächst um kritische Feststellung der allerdings zum Theil sehr verschiedenen Recensionen und um Bestimmumg der Mittel zur Herstellung des Textes. Was

die erstern anlangt, so ergeben die neuern Untersuchungen, dass im Allgemeinen die Juden in Palästina und Babylon weit sorgfältiger als die Samariter und Alexandriner ihre heiligen Schriften behandelt haben. In den gelehrten Schulen, die um Christi Zeit in Jerusalem und nach dessen Zerstörung in Palästina und später in Babylon blühten, wurde mit ziemlicher Sorgfalt, namentlich nach Abschluss des Talmud im 6. Jahrhundert, der Text des Alten Testaments durch die sogenannte Masora, d. i. die Sammlung von kritischen und exegetischen Bemerkungen, betreffend den Worttext und zum Theil auch die Vocalisirung der Briefe des Alten Testaments, die zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert von den sogenannten Masoreten veranstaltet wurde, berichtigt und festgestellt. Mit der Herstellung des Textes der Masora ist freilich der ursprüngliche Text des Alten Testamentes noch nicht ohne Weiteres gefunden, denn auch bei den Masoreten kommen manche Fehler vor, welche sich zum Theil mit Hülfe der alten Uebersetzungen, namentlich der griechischen, zum Theil durch innere Kritik und scharfsinnige Erforschung des Sprachgebrauchs berichtigen lassen. Doch sind die vorhandenen kritischen Hülfsmittel gerade für das Alte Testament nicht so reichhaltig wie für andere Schriftdenkmale des Alterthums, da die vorhandenen Handschriften verhältnissmässig jung und die von den Masoreten selbst überlieferten Varianten nicht sehr zahlreich sind. Im Ganzen wird also der Text unserer gegenwärtigen hebräischen Ausgaben des Alten Testaments auch durch fortgesetzte Kritik wenig Veränderungen erleiden.

Was die Geltung der alttestamentlichen Schriften in ihrer Gesammtheit betrifft, so hängt dieselbe aufs Engste mit der Vorstellung zusammen, welche man sich von dem Verhältniss des Judenthums und des Christenthums überhaupt bildet. Das ursprüngliche Judenchristenthum hielt an der unbedingten Gültigkeit des alten Testaments auch in seinen ceremoniellen Bestandtheilen fest, oder entschloss sich doch höchstens zum Aufgeben des Opfercultus, während es der Sabbat- und Festfeier, der Beschneidung und den

Speisegesetzen bleibende religiöse Nothwendigkeit zuschrieb. Dagegen verkündigte Paulus die Aufhebung des Gesetzes durch den Kreuzestod Christi und erwies dieselbe aus dem Gesetz selbst, als welches seinen eigenen Untergang weissage. Da aber selbst der Heidenapostel in seinem religiösen Bewusstsein an die göttliche Autorität des Alten Testaments sich gebunden fühlte, letzteres auch neben dem vergänglichen Gesetz in seiner Prophetie auf Christus einen bleibenden Werth besass, so kam bald allenthalben in der christlichen Kirche eine allegorische Deutung desselben empor, welche hinter dem vergänglichen oder gar nur missverständlich von den Juden festgehaltenen Wortsinne einen pneumatischen, von Gott eigentlich gemeinten Sinn aufsuchte und dadurch, dass sie alles auf Christus und seine Gemeinde bezog, die thatsächliche Lostrennung des Christenthums vom jüdischen Gesetz mit der göttlichen Eingebung der alttestamentlichen Schriften vereinbarte. Die christliche Kirche hat damit, unter gleichzeitiger Ablehnung judeistischen Gesetzesdienstes und ultrapaulinischer oder gnostischer Feindschaft gegen das Alte Testament, ihre geschichtliche Stellung zu letzterm zwar wissenschaftlich ungenügend, aber in einer dem damaligen Bedürfniss vollkommen genügenden Weise bezeichnet. Andrerseits musste die bleibende Anerkennung des Alten Testaments im Christenthum mancherlei Schwankungen und fortwährende Rückfälle ein jüdisch-gesetzliches Wesen erzeugen, welche nicht blos bei kleinen schwärmerischen Partheien aller Zeiten, sondern der Grundrichtung nach auch in der Hierarchie und dem Traditionswesen der katholischen Kirche und theilweise selbst im Calvinismus und in dem modernen überwiegend alttestamentlich gerichteten Orthodoxismus zu Tage traten. Hierzu kam, dass die willkührlich allegoristische Behandlung des Alten Testaments eine wahrhaft geschichtliche Einsicht in den Stufengang der göttlichen Offenbarungen unmöglich machte und jeden Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament verwischte. Daher war die freiere Theologie der neueren Zeit, namentlich auch unter Schleiermacher's Einfluss, umgekehrt zur Unter-

schätzung des Alten Testaments geneigt. Jedenfalls ist es bemerkenswerth, dass die historische und philosophische Kritik des 18. und 19. Jahrhunderts sich früher und muthiger an die alttestamentlichen Religionsbunden wagte, und hier unter ziemlich allgemeiner Anerkennung Grundsätze zur Geltung brachte, deren Anwendung auf das Neue Testament in denselben Kreisen noch auf beharrlichen Widerstand stiess. Sprach sich schon in der verschiedenen Aufnahme, welche die Resultate der Kritik des Alten und des Neuen Testaments fanden, bei aller Gedankenverwirrung, die hierbei mit unterlief, das niemals in der Kirche völlig verdunkelte Bewusstsein von dem Unterschiede beider Testamente aus, so ist jedenfalls seit Schleiermacher die Einsicht zum Gemeingut der neuern theologischen Wissenschaft geworden, dass die religiöse Bedeutung des alten Testaments für die Christen durch das Neue Testament beginnt und vermittelt ist und ersterm nur in so weit bleibende Geltung zukommen kann, als es in letztem als Voraussetzung und Grundlage enthalten ist.

Das *Neue Testament* ist die Sammlung der Urkunden der christlichen Religion oder der von der christlichen Kirche für inspirirt, heilig und apostolisch geachteten Schriften der urchristlichen Zeit, in welchen die Geschichte Jesu und der Gründung seiner Kirche erzählt und zugleich der ursprüngliche Ausdruck des christlichen Heilsbewusstseins niedergelegt ist. Die Sammlung zerfällt nach ihrer Entstehung und nach ihrem Inhalt ebenfalls in drei Theile. Der erste Theil begreift die historischen Bücher: die Evangelien, und zwar die synoptischen, d. h. wegen ihrer grossen gegenseitigen Aehnlichkeit in Worten und Inhalt oft "zusammentreffenden" Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas, das Evangelium Johannes und die Apostelgeschichte des Lucas. Der zweite Theil enthält die brieflich-didactischen Schriften: zuvörderst die paulinischen Briefe, zwei an die Römer, zwei an die Korinther, je einen an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, zwei an die Thessalonicher, die Pastoralbriefe an den Timotheus und einen an den Titus, den Brief an den Philemon und den an die Hebräer; sodann die

"katholischen" Briefe: zwei Briefe des Petrus, drei des Johannes, je einen des Jacobus und Judas. Der dritte Theil ist der prophetische und umschliesst nur die Offenbarung Johannes, die Apokalypse.

Diese gegenwärtig vorliegende Sammlung ist indessen weder ursprünglich mit dem Christenthum selbst in allen Theilen hervorgetreten, noch in ihren einzelnen Theilen den Zweifeln alter und neuer Kritik entzogen geblieben. Die ersten Christen kannten und brauchten nur das alte Testament als Religionsurkunde. Neben überhäufter Anführung des Alten Testaments finden sich daher bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts nur sehr selten sichere Beziehungen auf apostolische, namentlich paulinische Briefe; so auf den Römer-, Hebräer- und auf die Korintherbriefe bei Clemens Romanus, auf den Epheser- und 1. Korintherbrief bei Ignatius, auf den Philipper- und 1. Korintherbrief bei Polykarp. Noch unsicherer aber sind die Beziehungen auf die erst spät von apokryphischen Schriften ausgesonderten Evangelien; so bei Barnabas, Clemens Romanus, Ignatius, Polykarp und in den sogenannten Clementinischen Homilien und Recognitionen. Die sehr allmälige Ausscheidung unserer vier Evangelien aus der Menge der im Umlauf befindlichen geht überdem hervor aus dem unbestreitbaren unbedenklichen Gebrauch später für apokryphisch erklärter und im Neuen Testament nicht aufgenommenen Evangelien. Erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts treten allmälig bestimmtere Anführungen der Evangelien und der Apokalypse bei Justinus Martyr gestorben nach 150 und dessen Schüler Tatian gest. 176, der paulinischen Briefe bei Athenagoras, gest. 180, der Evangelien und paulinischen Briefe bei Theophilus um 180, hervor. Die noch lebendige und vielfach schöpferische kirchliche Tradition, das Bewusstsein von der Freiheit im Heiligen Geiste, welches bei aller Anlehnung an die apostolische Autorität überhaupt doch die erste christliche Zeit gegenüber den als apostolisch überlieferten Schriftdenkmälern durchdrang, der Mangel an Kritik gegenüber dem nachweislichen Vorhandensein einer sehr ausgebreiteten pseudonymen Literatur und die nur allmälig aus den Gegensätzen der apostolischen Zeit

sich herausbildende Gestaltung einer katholischen Kirche hinderte bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts das Zustandekommen einer allgemein anerkannten Sammlung eines neutestamentlichen Kanons in noch weit höherem Grade als die Schwierigkeiten des Verkehrs zwischen den einzelnen Gemeinden und die bei fortgehendem Gebrauche des Alten Testaments nur sehr allmälig erfolgende Uebertragung des Inspirationsbegriffs auf die Schriften des Neuen Testaments. Die früheste Spur einer Sammlung neutestamentlicher Schriften begegnet uns um die Mitte des 2. Jahrhunderts bei dem Gnostiker Marcion, welcher eine früher schon, wie es scheint in paulinischen Kreisen verbreitete Zusammenstellung von Schriften in der Absicht, die urchristliche Lehre wieder herzustellen, bearbeitet, resp. verstümmelt hat. Nach dem Geiste der Zeit war solches Verfahren weder unerhört, noch verwerflich. Andere Sammlungen mögen sich in andern, insbesondere judenchristlichen Kreisen im Umlauf befunden haben, obwohl die neuerdings versuchte Scheidung eines judenchristlichen und eines paulinischen Kanons sich mit unsern heutigen Mitteln nicht durchführen lässt. Zu Marcion's Zeit haben vielleicht noch nicht einmal alle Schriften unseres heutigen Kanons existirt, jedenfalls kamen manche, wie das Evangelium Johannis, ziemlich spät, und auch dann erst nur in einzelnen kirchlichen Kreisen in Ansehen. Erst zu Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts begann sich aus der Menge in kirchlichem Gebrauche befindlicher Schriften ein fester Kern kanonischer und für inspirirt geachteter Bücher auszuscheiden: ausser vier Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 paulinische Briefe, der erste Brief des Petrus und der erste des Johannes. Es standen sich jetzt zwei, bald combinirte Sammlungen gegenüber: das *instrumentum evangelicum*, die vier Evangelien umfassend, und das *instrumentum apostolicum* mit den paulinischen und übrigen Briefen. Dagegen blieb hinsichtlich einer Reihe anderer Schriften die Kirche theils über ihre apostolische Echtheit, theils bei anerkannt nicht apostolischem Ursprung über das Recht ihrer Aufnahme in den Kanon schwankend. So bezweifelt

noch Origenes den Brief an die Hebräer, den Brief Jacobi, Judä, den 2. Brief Petri und den 2. und 3. Brief Johannis, während es zur Anerkennung mancher neutestamentlicher Apokryphen wie des Hermas und des Barnabas, als kanonischer Schriften geneigt ist. Der belesene und sorgfältige Kirchenvater Eusebius unterscheidet noch im 4. Jahrhundert in der berühmten Stelle seiner Kirchengeschichte drei Klassen neutestamentlicher Bücher: 1) allgemein anerkannte Schriften: die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, 14 paulinische Briefe, den 1 Brief des Johannes und Petrus, 2) nicht allgemein anerkannte Schriften: darunter die Briefe Jacobi, Judä, 2. und 3. Petri, sowie die Offenbarung Johannis, aber auch in zweiter Linie die später verworfenen "Thaten des Paulus," das Buch des Hirten Hermas, die Offenbarung Petri, der Brief des Barnabas, die Lehren der Apostel und das Evangelium der Hebräer; 3) ungereimte und gottlose, ketzerische Schriften. Entscheidung erfolgte endlich überall dahin, dass die kritischen Zweifel an der apostolischen Echtheit der sogenannten Antilegomena verstummten, dagegen alle Schriften unter nichtapostolischem Namen ausgeschlossen wurden; die Evangelien des Marcus und Lucas wurden, jenes durch die Autorität des Petrus, dieses durch die des Paulus gedeckt.

Schneller als der kritischere Orient entschloss sich der conservativere und dem Flusse der christlichen Urgeschichte ferner stehende Occident zu einem kirchlichen Abschlusse. Nachdem noch das orientalische Concil zu Laodecea, zwischen 360 und 364, in seiner Feststellung des Kanons die Apokalypse ausgeschlossen hatte, erkannten die Synoden zu Hippo Regius 393, zu Karthago 397, der römische Bischof Innocenz I. im Anfange des 5. Jahrhunderts und das *Concilium romanum* unter Gelasius I. 494, den gesammten gegenwärtigen Kanon des Neuen Testaments an. Zweifel Einzelner über die schon früher vornehmlich angezweifelten Schriften des Neuen Testaments überdauerten kaum mit einigem Gewicht das 7. Jahrhundert. Das hierarchisch gefesselte und namentlich in seiner ersten Hälfte des Griechischen meist unkundige Mittelalter verblieb

ohne Kritik. Erst die Reformation brachte die alten Zweifel bezüglich des Hebräerbriefs, der Briefe des Jacobus und Judas von neuem zum Vorschein, wie denn Luther selbst den Hebräerbrief und die Offenbarung Johannis als "Apokryphen" zu bezeichnen wagte, und die ältere lutherische Dogmatik liess die sieben Antilegomena der alten Kirche: 2. Petri, 2. und 3. Johannis, Jacobus, Judas, Hebräer und Apokalypse, als "deuterokanonische" Schriften gelten. Der neutestamentliche Text wurde bis zur Erfindung des Buchdrucks natürlich handschriftlich überliefert, gerieth aber bei der grossen Anzahl der Abschriften und unter dem Einfluss der dogmatischen Anschauung, welcher vielfach zu willkürlichen Aenderungen des Ueberlieferten führte schon frühzeitig in einen schwankenden Zustand. Kritische Arbeiten, wie sie von dem antiochischen Presbyter Lucian, einem Schüler des Origenes, und von dem ägyptischen Bischof Hesichius versucht wurden und die Anfertigung von Kirchenexemplaren, welche man dann spätern Abschriften zu Grunde legte, stellten zwar einerseits eine gewisse Stetigkeit her, vermehrten aber auch die localen Verschiedenheiten der Textüberlieferung, ohne den Abschreibeversehen und willkürlichen Aenderungen völlig zu steuern, und die neuere Kritik hat die so entstandenen Varianten auf wenigstens 80,000 anschlagen zu müssen geglaubt.

Der Geist orthodoxer Erstarrung indess, welcher seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und im Verlaufe des 17. bis zu der Mitte des 18. Jahrhunderts die protestantische Kirche gefangen hielt, drängte hier die freie wissenschaftliche Entwickelung so weit zurück, dass ein freisinniger Katholik, Richard Simon, gest. 1712, im Gegensatze gegen die engherzige Schrifttheologie der Protestanten, zuerst die Idee, eine das Alte und Neue Testament auseinanderhaltenden "historisch-kritischen Einleitung" in die Bibel geltend machen musste. Erst der deutsche Rationalismus hat in der protestantischen Theologie den Bann des altorthodoxischen Jnspirationsglaubens durchbrochen, und so die Möglichkeit einer unbefangenen Schriftkritik eröffnet. Nachdem schon Herder die Bibel von

ihrer menschlich-ästhetischen Seite aufzufassen gelehrt hatte, begannen mit Semler, Griesbach, Michaelis und Eichhorn, die umfassendsten und eindringendsten kritischen Arbeiten über Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften. Zwar stellte sich nicht blos der übertriebenen Hypothesensucht, sondern auch zum Theil dem berechtigten Gehalte dieser wissenschaftlichen Forschungen seitens der Katholiken die conservative Kritik Jahn's und Hug's, seitens der Protestanten das orthodoxe Repristinationsstreben Hengstenberg's, Hävernik's, Guerike's, Delitzsch's, Caspari's und anderer entgegen. Allein Berthold, de Wette, Credner, Reuss u. a. führten, abgesehen von den Commentatoren einzelner alt- und neutestamentlicher Bücher, muthig das Begonnene weiter. Als anerkanntes Ergebniss dieser Forschungen darf der nichtapostolische Ursprung des Hebräerbriefes und des 2. Briefs Petri und die Verschiedenheit der Verfasser der nach Johannes benannten Schriften betrachtet werden. Noch viel weiter gehende Zweifel hatten Eichhorn, Credner und De Wette angeregt, ohne dass jedoch bei dem vorwiegend an Aeusserlichkeiten haftenden und von subjectiver Willkür nicht freien Verfahren dieser Kritik eine Aussicht auf festere Resultate sich eröffnete. Die Arbeiten F. Chr. Baur's und der Tübinger Schule begründeten auch hier eine neue Epoche. Statt einseitig bei der sogenannten äussern Kritik stehen zu bleiben, schritt Baur zu der innern fort, welche die einzelnen Schriftdenkmale aus dem lebendigen Processe der Zeitgeschichte und den einander theils befehdenden, theils gegenseitig neutralisirenden Gegensätzen zu befreien suchte. Die Folge dieser Betrachtungsweise war, dass auch die Echtheit einer Reihe von bisher unbeanstandeten Schriften in Zweifel gezogen und, was namentlich die historischen Bücher betraf, die Auswahl, Auffassung und Gestaltung des Stoffs als durch die "Tendenz," d. h. durch den bestimmten Standpunkt und Ideenkreis ihrer Verfasser beeinflusst erwiesen wurde. Die fortschreitende Forschung hat diese Tendenzkritik vielfach ermässigt und durch die "literarhistorische" Kritik ergänzt. Das Verwerfungsurtheil über mehrere Schriften des neuen

Testaments zeigte sich als nicht gehörig begründet, und auch die Abfassungszeit der Evangelien und der meisten neutestamentlichen Briefe, welche Baur und Schwegler grossentheils in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts verwiesen hatten, wurde wieder höher hinaufgerückt. Trotz dieser Milderungen der kritischen Resultate kann gegenwärtig als feststehend betrachtet werden, dass auf die Gestaltung der synoptischen Evangelien neben der schriftstellerischen Abhängigkeit auch der theologische Unterschied des judenchristlichen und des heidenchristlichen Standpunktes, auf die Composition der Apostelgeschichte des in den Zeitverhältnissen begründete Streben nach möglichster Ausgleichung des paulinischen und des petrinischen Evangeliums, Lucas und Marcus, auf Stoff und Form des Johannesevangeliums der Geist einer den Ereignissen schon ferner stehenden Zeit und das theologische Bedürfniss, die äussere Geschichte Jesu im Lichte der Idee zu schauen, bestimmenden Einfluss geübt habe. Die nicht unmittelbar apostolische Abfassung des Matthäusevangeliums wenigstens in seiner heutigen Gestalt ist jetzt von den Kritikern fast allgemein, die des Johannesevangeliums auch ausserhalb des strengen Tübinger Kreises von Schweizer, Schenkel, Rückert, Keim u. a. zugestanden. Hinsichtlich der Briefe kann wenigstens die "Unechtheit" der sogenannten Pastoralbriefe und der meisten katholischen als ausgemacht gelten, obwohl die Baur'sche Beschränkung der ächten Briefe auf die an die Römer, Korinther und Galater selbst innerhalb seiner eigenen Schule auf Widerspruch gestossen ist.

Ungeachtet dieser, in die herkömmlichen kirchlichen Anschauungen betreffs der Bibel allerdings tiefeinschneidenden Ergebnisse besteht der neutestamentliche Kanon immer noch zu Recht. Denn wenn durch die kritischen Arbeiten der Neuzeit der Ursprung und die Composition der einzelnen Schriften weit genauer als früher ermittelt werden konnte, so ist der Werth derselben als Geschichtsurkunden der urchristlichen und im engern und weitern Sinne apostolischen Zeit sicher dadurch nicht verringert worden, dass wir den Hergang dieser Geschichte auch ihrer menschlichen Seite nach aus eben jenen Schriften jetzt weit sicherer erkennen können.

Was aber Noth thut und als Bedürfniss immer allgemeiner anerkannt wird ist eine gründliche Umarbeitung der lutherischen Kirchenbibel in eine unserer Zeit entsprechende Schriftsprache. Luthers Uebersetzung ist ebenso sehr aus dem Geiste des deutschen Volkes wie aus dem Bibelgeiste selbst heraus geschrieben, und die wunderbare Körnigkeit, Kraft und Volksthümlichkeit ihres deutschen Ausdrucks hat für die Geschichte der deutschen Sprache selbst eine neue Epoche heraufgeführt. Seine Uebersetzung ist so das grossartigste Denkmal jener ursprünglichen Vermählung des christlichen und des germanischen Geistes, welcher die deutsche Reformation selbst ihren Ursprung verdankt. Wie er zuerst seit dem kirchlichen Alterthume wieder auf den Grundtext zurückging, und denselben, unterstützt von einer tüchtigen sprachlichen Bildung und den ersten Männern der Wissenschaft, wie Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Kraciger u. a. wiedergab, so stellte er durch die deutsche Bibel das religiöse Bewusstsein des deutschen Volks selbst wieder auf den ursprünglichen und unerschütterlichen Glaubensgrund und gab eben dadurch seinem Lebenswerke selbst einen festen Rückhalt gegen die überwältigende Macht kirchlichen Herkommens und kirchlicher Autorität. So ist Luthers Bibelübersetzung ein bis heute unübertroffenes Meisterwerk, ein Volksbuch im grossartigsten Sinne des Wortes geworden.

Aber Sprech- und Ausdrucksweise zu Anfang des sechszehnten stimmen nicht mehr überein mit der unsrigen zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts. Ohne Zweifel würde die Bibel heute mit grösserm Verständniss gelesen, die Schönheiten namentlich der hebräischen Lyrik, der herrlichen hebräischen Dichtungsform im Alten Testament besser genossen werden, wenn statt der Lutherübersetzung, welche der Einfachheit und ansprechenden Natürlichkeit keine Gerechtigkeit widerfahren, den schönen Vers und Strophenbau des hebräischen Liedes gar nicht mehr erkennen lässt, eine Uebersetzung in mundgerechterer Sprache vorläge.

Einige Beispiele werden dies anschaulich machen.

MOSE'S UND MIRJAM'S SIEGESLIED.

NACH LUTHER. 2. Mos. 15.

1. Ich will dem Herrn singen, denn er hat eine herrliche That gethan, Ross und Wagen hat er in's Meer gestürzt.
2. Der Herr ist meine Stärke und Lobgesang, und ist mein Heil. Das ist mein Gott, ich will ihn preisen, er ist meines Vaters Gott, ich will ihn erheben.
3. Der Herr ist der rechte Kriegsmann, Herr ist sein Name.
4. Die Wagen Pharao und seine Macht warf er ins Meer, seine auserwählten Hauptleute versanken im Schilfmeer.
5. Die Tiefe hat sie bedeckt, sie fielen zu Grunde, wie die Steine.
6. Herr, Deine rechte Hand thut grosse Wunder, Herr, deine rechte Hand hat die Feinde zerschlagen.
7. Und mit Deiner grossen Herrlichkeit hast Du Deine Widerwärtigen gestürzt, denn da Du Deinen Grimm ausliessest, verzehrte er sie wie Stoppeln.
8. Durch Dein Blasen thaten sich die Wasser auf und die Fluthen standen auf Haufen; die Tiefe wallete von einander mitten im Meer.
9. Der Feind gedachte: Ich will ihnen nachjagen, und sie erhaschen und den Raub austheilen, und meinen Muth an ihnen kühlen; ich will mein Schwert ausziehen, und meine Hand soll sie verderben.
10. Da liessest Du Deinen Wind blasen, und das Meer bedeckte sie und sanken unter wie Bley im mächtigen Wasser.
11. Herr, wer ist Dir gleich unter den Göttern? Wer ist Dir gleich, der so mächtig, heilig, schrecklich, löblich und wunderthätig sei?
12. Da Du Deine rechte Hand ausrecktest, verschlang sie die Erde.
13. Du hast geleitet durch Deine Barmherzigkeit Dein Volk, das Du erlöset hast, und hast sie geführet durch Deine Stärke zu Deiner heiligen Wohnung.
14. Da das die Völker höreten, erbebeten sie; Angst kam die Philister an;
15. Da erschraken die Fürsten Edoms; Zittern kam die Gewaltigen Moabs an; alle Einwohner Canaans wurden feig.
16. Lass über sie fallen Erschrecken und Furcht durch Deinen grossen Arm, dass sie erstarren wie die Steine; bis Dein Volk, Herr hindurchkomme, bis das Volk hindurchkomme, das Du erworben hast.
17. Bringe sie hinein, und pflanze sie auf dem Berge Deines Erbtheils, den Du Herr Dir zur Wohnung gemacht hast; zu Deinem Heiligthume Herr, das Deine Hand bereitet hat.
18. Der Herr wird König sein immer und ewig.

Nach Bunsen.

1. Ich will dem Ewigen singen, dass er sich hoch erhoben
Ross und Reiter hat er gestürzet ins Meer.
2. Der Ewige ist mein Ruhm und Lobgesang und ward mein Heil:
Der ist mein Gott, ich will ihn preisen,
Meines Vaters Gott, ich will ihn erheben.
3. Der Ewige ist *der rechte* Kriegsmann:
Ewiger ist sein Name.
4. Der Pharao Wagen und seine Macht warf er ins Meer:
Seine auserlesenen Wagenkämpfer wurden getaucht ins Schilfmeer.
5. Fluten bedecken sie:
Sie sanken in die Tiefe wie Steine.
6. Ewiger, Deine Rechte pranget von Kraft:
Ewiger Deine Rechte zerschlägt den Feind.
7. Und in der Fülle Deiner Hoheit zertrümmerst Du Deine Widerwärtigen:
Du lässest aus Deine Zornesgluth, die sie verzehret wie Stoppeln.
8. Denn durch das Wehen Deines Odems thürmten die Wasser sich auf,
Standen wie ein Damm die Wogen:
Die Fluten erstarrten im Herzen des Meers.
9. Der Feind gedachte, Ich will nachjagen, erhaschen Beute theilen:
Meinen Muth will ich an ihnen kühlen,
Ich will mein Schwert zücken,
Verderben soll sie meine Hand.
10. Da liessest Du Deinen Wind wehen, das Meer bedeckte sie:
Sie sanken, wie Blei in die gewaltigen Wasser.
11. O Ewiger, wer ist wie Du, unter den Göttern?
Wer ist wie Du prangend in Heiligkeit:
Hehren Ruhmes, Wunder ausrichtend?
12. Da Du ausrecktest Deine Rechte:
Verschlang jene die Erde.
13. Du führtest durch Deine Gnade das Volk, das Du erlöset:
Du leitetest sie durch Deine Stärke zu Deiner heiligen Wohnung.
14. Die Völker vernahmen es, sie erbebten:
Zittern ergriff die Bewohner Philistäas.
15. Da wurden bestürzt die Stammfürsten Edoms,
Beben ergriff die Gewaltigen Moabs:
Das Herz zerschmolz allen Bewohnern Kanaans.
16. Entsetzen und Furcht überfällt sie
Stumm werden sie wie Steine vor der Grösse Deines Arms:
Während hindurchzieht Dein Volk, o Ewiger,
Während hindurchzieht das Volk, das Du erworben hast

17. Du bringest und pflanzest sie auf den Berg Deines Erbes,
An die Stätte, die Du Ewiger Dir zur Wohnung gemacht hast:
Zu dem Heiligthume, o Herr, das Deine Hände bereitet haben.
18. Der Ewige ist König ohn' Ende und immerdar.

NACH ZITTEL:

Dem Herrn mein Lied, der so Grosses gethan!
Ross und Reiter hat er gestürzt ins Meer!
Jehova mein Ruhm, mein Lob und mein Heil,
Dich meinen Gott will ich preisen,
Erheben den Gott meiner Väter,
Den Kriegsmann Jehova,
Dess Name heisst: "Ewigkeit."

Des Pharao Wagen und seine Macht
Warf er ins Meer
Der Streiter Blüthe
Ins Schilfmeer hinab:
Die Tiefe hat sie bedeckt,
Sie sanken zum Grunde, wie Steine.

Wie mächtig Jehova ist Deine Hand,
Mit der Du die Feinde zerschlägst.
Du schmetterst sie nieder mit Allgewalt,
Die Zorngluth frisst sie wie Stoppeln.
Dein Athem thürmte die Wasser auf,
Im Herzen des Meeres, der erstarrten Fluth,
Standen wie Mauern die Wogen.

Es dachte der Feind: "Ich jage nach,
Erhasche, theile die Beute,
Nun kühle ich endlich an ihnen den Muth,
Heraus mit dem Schwert aus der Scheide!"
Da sauste der Wind
Herbei stürzt das Meer,
Sie sanken wie Blei in die Wogen.

Wer ist, o Jehova von Göttern Dir gleich,
So heilig wie Du in Herrlichkeit,
So furchtbar an Ruhm und an Wundern?
Da Du die Rechte nur ausgestreckt,
Verschlang sie alle die Erde,
Die Du erlös't hast Du gnädig geführt
Und siegreich, zum heiligen Tempel.

Es hörten's die Völker; — erbebten,
Zittern ergriff die Philister,
Bestürzung die Fürsten von Edom,
Es bebten die Mächtigen Moabs.
Ach wie zerschmolz der Muth
Allen Kanaansvölkern,
Wie fasste sie Furcht und Entsetzen!

Stumm standen sie, wie die Felsen,
Vor Deines Armes Gewalt,
Während hindurchzog Dein Volk
O Jehova,
Während hindurchzog das Volk
Das Du erworben.

Du bringst sie und pflanzest sie nun
Auf Deinen Eigenthumsberg
Zum Orte, den Du Dir erwählt,
Zur Wohnung des Heiligthums,
Das Du Dir Jehova bereitest.
Jehova ist König ohn' Ende,
Ist König in Ewigkeit.

DAVID'S BOGENLIED.

Nach Luther. 2. Samuel 1. 19—27.

19. Die Edelsten in Israel sind auf Deiner Höhe erschlagen. Wie sind die Helden gefallen!

20. Saget es nicht an zu Gath, verkündet es nicht auf der Gasse zu Asklon, dass sich nicht freuen die Töchter der Philister, dass nicht frohlocken die Töchter der Unbeschnittenen.

21. Ihr Berge zu Gilboa, es müsse weder thauen noch regnen auf euch, noch Aecker sein, da Hebopfer von kommen; denn daselbst ist den Helden ihr Schild abgeschlagen, der Schild Sauls, als wäre er nicht gesalbt mit Oel.

22. Der Bogen Jonathans hat nie gefehlet, und das Schwert Sauls ist nie leer wiedergekommen von dem Blut der Erschlagenen und vom Fett der Helden.

23. Saul und Jonathan, holdselig und lieblich in ihrem Leben, sind auch im Tode nicht geschieden; leichter, denn die Adler, und stärker denn die Löwen.

24. Ihr Töchter Israels, weinet über Saul, der euch kleidete mit Rosinfarbe säuberlich, und schmückte euch mit goldenen Kleinodien an euern Kleidern.

25. Wie sind die Helden so gefallen im Streit! Jonathan ist auf deinen Höhen erschlagen.

26. Es ist mir leid um Dich, mein Bruder Jonathan; ich habe grosse Freude und Wonne an Dir gehabt; Deine Liebe ist mir sonderlicher gewesen, denn Frauenliebe ist.

27. Wie sind die Helden gefallen, und die Streitbaren umgekommen!

NACH ZITTEL:

Erschlagen liegt auf den Höhen,
O Israel Deine Zier.
Gefallen sind sie die Helden! —
Saget's nicht an zu Gath,
Verkündet es nicht in den Gassen

Des feindlichen Askalons,
Es jubelte sonst des Philisters Maid,
Frohlockte die Tochter der Heiden.

Nicht Thau nicht Regen
Feuchte Gilbons Gebirge,
Noch seine Fruchtgefilde,
Auf denen der Helden Schild
Nieder zur Erde sank.
Auch Sauls so hell einst glänzender Schild.
Blut trank der Pfeil, nach Helden Fleisch
Lechzte der Bogen Jonathans!
Nie zückte Saul erfolglos das Schwert:
Saul und Jonathan — holdselig dereinst,
Wie Adler schnell, wie Löwen stark!
Sanken vereint in des Todes Nacht.

Israels Töchter, weinet um Saul:
Köstlichen Purpur bracht er euch heim,
Goldenen Schmuck auf euer Gewand
Wie sind die Helden gefallen im Streit!
Auf den Höhen, erschlagen, liegt Jonathan.

Mein Bruder — wie trage ich Leid um Dich,
Wie hatte ich Wonne und Freude an Dir,
Viel süsser war Deine Liebe mir,
Als Frauenliebe, als Frauengunst.
Nun sind die Helden gefallen im Streit,
Und unsere Wehr sank dahin.

WARNUNG VOR DEM WEIN.

Nach Luther, Sprueche Salamonis 23. 29—35.

Höre mein Sohn und sei weise und richte dein Herz in den Weg; sei nicht unter den Säufern und Schlemmern.

29. Wo ist Weh? Wo ist Leid? Wo ist Zank? Wo ist Klagen? Wo sind Wunden ohne Ursach? Wo sind rothe Augen?

30. Nemlich, wo man beim Wein liegt, und kommt auszusaufen was eingeschenkt ist.

31. Siehe den Wein nicht an, dass er so roth ist, und im Glase so schön stehet. Er gehet glatt ein;

32. Aber darnach beisst er wie eine Schlange, und sticht wie eine Otter.

33. So werden Deine Augen nach andern Weibern sehen; und Dein Herz wird verkehrte Dinge reden,

34. Und wirst sein wie einer, der mitten im Meer schläft, und wie einer schläft oben auf dem Mastbaum.

35. Sie schlagen mich, aber es thut mir nicht wehe, sie klopfen mich, aber ich fühle es nicht. Wenn will aufwachen, dass ich es mehr treibe?

Nach Zittel:

Wem folgen das Ach and das Weh,
Wem Gezänk und bittere Klagen,
Wem Wunden ohn' Ursach geschlagen,
Wem werden die Augen so roth?

Dem, der zu viel beim Becher sitzt,
Umherzieht, zu kosten vom Weine.
Schau nach dem Weine nicht,
Wie er so roth ist,
Wie er so lieblich
Im Becher blinkt
Und Dir so sanft
Durch die Kehle rinnt!
Sein Ende, das ist wie der Schlange Biss,
Wie der Giftzahn des Basilisken:
Fremdes seh'n Deine Augen dann,
Verkehrtes redet Dein Herz.
Dir ist es als wiegte Dich Meeresfluth,
Als schliefst Du auf schwankendem Mast.
Es wirft Dich, aber Du fühlst es kaum,
Es stösst Dich, Du weisst 's nicht mehr.
Und wenn Du erwachst, so zieht Dich doch
Von Neuem der Wein hinter her. —

Wie viele nehmen die Bibel zur Hand, aber wie wenige finden oder suchen in ihr die herrlichen Naturbeschreibungen, welche in den Schriften des alten Bundes eine so treue Abspiegelung der Beschaffenheit des Landes, in welchem das Volk sich bewegte, darbietet. " Sie schildern die Verhältnisse des Klimas, sagt A. v. Humboldt, in geregelter Zeitfolge, die Sitten der Hirtenvölker und deren angestammte Abneigung gegen den Feldbau. Die epischen oder historischen Darstellungen sind von naiver Einfachheit, fast noch schmuckloser als Herodot, naturwahr, wie, bei so geringer Umwandlung der Sitten und aller Verhältnisse des Nomadenlebens, die neueren Reisenden einstimmig es bezeugen. Geschmückter aber und ein reiches Naturleben entfaltend ist die Lyrik der Hebräer. Man möchte sagen, dass in dem einzigen 104. Psalme das Bild des ganzen *Kosmos* dargelegt ist: der Herr, mit Licht umhüllt, hat den *Himmel* wie einen Teppich ausgespannt. Er hat den *Erdball* auf sich selbst gegründet, dass er in Ewigkeit nicht wanke. Die *Gewässer* quellen von den *Bergen* herab in die Thäler, zu den Orten, die ihnen beschieden, dass sie nie überschreiten die ihnen gesetzten Grenzen, aber tränken alles Wild des Feldes. Der Lüfte Vögel singen unter dem Laube hervor. Saftvoll stehen des Ewigen Bäume, Libanons Cedern, die der Herr selbst gepflanzt, dass sich das Federwild dort niste, und auf Tannen sein Gehäus der Habicht baue. Es wird beschrieben " das *Weltmeer*, in dem es wimmelt von Leben ohne Zahl. Da wandeln die Schiffe, und es regt sich das Ungeheuer, das Du schufest darin zu scherzen." Es wird "die *Saat* der Felder, durch Menschenarbeit bestellt, der fröhliche *Weinbau* und die Pflege der *Oelgärten*" geschildert. Die *Himmelskörper* geben diesem Naturbilde seine Vollendung. "Der Herr schuf den Mond die Zeiten einzutheilen, die Sonne, die das Ziel kennt ihrer Bahn. Es wird Nacht, da schwärmt Gewild umher. Nach Raube brüllen junge Löwen und verlangen Speise von Gott. Erscheint die Sonne, so heben sie sich davon und lagern sich in ihre Höhlen: dann geht der Mensch zu seiner Arbeit, zu seinem Tagewerk bis Abend."

Man erstaunt in einer lyrischen Dichtung von so geringem Umfange, mit wenigen grossen Zügen, das Universum, Himmel und Erde geschildert zu sehen. Dem bewegten Elementarleben, der Natur ist hier des Menschen stilles, mühevolles Treiben vom Aufgang der Sonne bis zum Schluss des Tagewerkes am Abend entgegenstellt. Dieser Contrast, diese Allgemeinheit der Auffassung in der Wechselwirkung der Erscheinungen, dieser Rückblick auf die allgegenwärtige unsichtbare Macht, welche die Erde verjüngen oder in Staub zertrümmern kann, begründen das Feierliche einer minder lebenswarmen und gemüthlichen als erhabenen poetischen Dichtung."

Jeder Leser unserer Zeit wird diese begeisterte Bewunderung des grossen Naturforschers inniger mitempfinden bei der modernen als bei der lutherischen Uebertragung des 104. Psalms die hier zum Vergleichen folgen:

NACH LUTHER:

1. Lobe den Herrn, meine Seele. Herr mein Gott, Du bist sehr herrlich; Du bist schön und prächtig geschmückt.
2. Licht ist Dein Kleid, das Du anhast; Du breitest aus den Himmel wie einen Teppich.
3. Du wölbst es oben mit Wasser; Du fährest auf den Wolken, wie auf einem Wagen, und gehest auf den Fittichen des Windes;
4. Der Du machest Deine Engel zu Winden, und Deine Diener zu Feuerflammen;
5. Der Du das Erdreich gründest auf seinen Boden, dass es bleibet immer und ewiglich.
6. Mit der Tiefe deckest Du es, wie mit einem Kleide, und Wasser stehen über den Bergen.
7. Aber vor Deinem Schelten fliehen sie, von deinem Donner fahren sie dahin.
8. Die Berge gehen doch hervor, und die Breiten setzen sich herunter, zum Ort, den Du ihnen gegründet hast.
9. Du hast eine Grenze gesetzt, darüber kommen sie nicht, und müssen nicht wiederum das Erdreich bedecken.
10. Du lässest Brunnen quellen in den Gründen, dass die Wasser zwischen den Bergen hinfliessen,
11. Dass alle Thiere auf dem Felde trinken, und das Wild seinen Durst lösche.
12. An denselben sitzen die Vögel des Himmels, und singen unter den Zweigen.

13. Du feuchtest die Berge von oben her; Du machest das Land voll Früchte, die Du schaffest.

14. Du lässest Gras wachsen für das Vieh, und Saat zu Nutz des Menschen, dass Du Brod aus der Erde bringest;

15. Und dass der Wein erfreue des Menschen Herz, und seine Gestalt schön werde vom Oel, und das Brod des Menschen Herz stärke.

16. Dass die Bäume des Herrn voll Safts stehen; die Cedern Libanons, die er gepflanzet hat.

17. Daselbst nisten die Vögel, und die Reiger wohnen auf den Tannen.

18. Die hohen Berge sind der Gemsen Zuflucht, und die Steinklüfte der Kaninchen.

19. Du machst den Mond, das Jahr darnach zu theilen; die Sonne weiss ihren Niedergang.

20. Du machst Finsterniss, dass es Nacht wird, da regen sich alle wilden Thiere;

21. Die jungen Löwen, die da brüllen nach dem Raube, und ihre Speise suchen von Gott.

22. Wenn aber die Sonne aufgehet, heben sie sich davon und legen sich in ihre Löcher.

23. So gehet denn der Mensch aus an seine Arbeit, und an sein Ackerwerk, bis an den Abend.

24. Herr wie sind Deine Werke so gross und viel. Du hast sie alle weislich geordnet, und die Erde ist voll Deiner Güter.

NACH ZITTEL:

Lobe den Herrn, meine Seele!
Wie herrlich bist Du, mein Gott,
Mit Würde und Hohheit bekleidet!
Licht ist Dein herrlich Gewand,
Den Himmel breitest Du aus
Wie eine Decke des Zeltes
Und wölbest mit Wasser die Hallen.
Du fährst auf den Wolken dahin,
Und nahst auf den Flügeln des Windes:
Denn Boten sind Dir die Winde,
Und Diener des Blitzes Flammen.

Du spendest den sprudelnden Quell
Zum Waldbach zwischen den Bergen,
Da trinken die Thiere des Feldes,
Wildesel löschen den Durst.
Da nisten die Vögel des Himmels,
Aus Zweigen erschallt ihr Gesang.

Du feuchtest die Berge vom Wolkengemach,
Du segnest das Land mit Früchten,
Das Gras lässt Du wachsen für's Vieh
Und Saat zum Nutzen der Menschen,
Dass Brod aus der Erde erwachse,
Dass Wein erfreue des Menschen Herz,
Sein Antlitz glänze wie Oel,
Und Brod das Leben ihm stärke.
In saftigem Grün steht Gottes Baum,
Des Libanons Ceder, die er gepflanzt,
Da baut sich der Vogel sein Nest,
Der Storch, der Cypressenbewohner.
Die Steinböcke suchen der Berge Höh'n,
Der Klippendachs einen Felsenschlupf.
Du machtest den Mond, der Zeiten Maass;
Die Sonne, die abendlich untergeht —
Nun wird es dunkel, die Nacht steigt auf;
Jetzt regt sich des Waldes Gethier,
Die Löwenbrut brüllt nach Raub,
Und fordert von Gott ihre Speise.
Doch bald steigt wieder die Sonne herauf,
Da heben sie sich hinweg,
Zu lagern in ihren Höhlen.

Und nun geht der *Mensch* an's Geschäft,
An's Tagewerk bis zum Abend.
Unzählbar sind Deine Werke, o Gott,
Und alle mit Weisheit bereitet:
Die Erde ist voll Deiner Güter.

Bunsen's Uebertragung, der zwar der Urtext zu Grunde liegt, leidet an einer zu grossen Berücksichtigung der lutherischen Uebersetzung. Das Bedürfniss einer fernern Verbesserung bleibt also bestehen; seine Befriedigung ist bisher unter manchen Schwierigkeiten hauptsächlich auf den Widerstand orthodoxer Befangenheit gestossen.

Nächst der Bibel bildet das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntniss die Haupturkunde der christlichen Glaubenslehren.

Das apostolische Symbolum oder Glaubensbekenntniss ist die älteste von der gesammten christlichen Kirche angenommene Glaubensformel, das sogenannte Credo oder der christliche Glaube.

Nach einer nur in der lateinischen Kirche vorhandenen und erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts unter grossen Schwankungen hervorgetretenen Sage hätten es die Apostel selbst zu Jerusalem vor ihrer Trennung dadurch verfasst, dass jeder derselben einen "Beitrag" (griechisch *symbole*) gegeben habe, um in ihrer gemeinsamen Thätigkeit eine bestimmte Glaubensnorm zu gewinnen. Dass das Symbol von den Aposteln selbst nicht herstammte, ist seit den ersten Zweifeln der Laurentius Valla im 15. Jahrhundert oft dargethan und namentlich seit dem 17. Jahrhundert fast allgemein anerkannt worden. Es entstand aus ältern und einfachern Bekenntnissen für erwachsene Täuflinge, welche im Gegensatze zu gewissen ketzerischen Meinungen im Laufe der Zeit verändert, namentlich erweitert wurden und daher in verschiedenen Kirchen sehr verschieden lauteten. Seinen Hauptbestandtheilen nach um die Mitte des 3. Jahrhunderts ziemlich allgemein festgestellt, hat es doch noch in weit späterer Zeit Zusätze erhalten wie das "niedergefahren zur Hölle" und "Auferstehung des Fleisches." Die gegenwärtige Form des protestantischen "Bekenntnisses" ist am verwandtesten der in der römischen, afrikanischen, gallischen und britischen Kirche gebrauchten Form und scheint im 7. Jahrhundert zum Abschluss gekommen zu sein. Im Abendlande war es stets bei der Taufe im Gebrauch, ohne dass man sich ängstlich an den Wortlaut band und selbst Luther hat es im Taufbüchlein unbedenklich verkürzt.

Seine wesentlichen Bestandtheile sind: der Glaube an Gott den Vater, Jesum Christum den Sohn, die wunderbare Empfängniss und Geburt, die Erbsünde, die Höllenfahrt, die Himmelfahrt, den heiligen Geist, die Auferstehung des Fleisches, die Gnadenwahl und das ewige Leben.

Die *wunderbare Empfängniss* und *Geburt* Jesu knüpft an die Geschichte seiner Mutter Maria, in der Kirchensprache "Unsere Liebe Frau" oder die "Heilige Jungfrau" genannt an, von welcher der Nachwelt jedoch nur wenige beglaubigte Züge bekannt sind. Nach der ursprünglichen Ueberlieferung hat sie Jesum ihrem Gatten

Joseph, einem Zimmermann zu Nazareth, in rechtmässiger Ehe geboren. Aber schon unsere kanonischen Evangelien, namentlich das erste und dritte, kennen die Sage über sie, welche seitdem der Kirche als wunderbare Geschichte galt. Hiernach war sie eine Jungfrau, die zu Nazareth lebte und mit Joseph verlobt war. Ein Engel verkündigte ihr, sie werde durch die Kraft Gottes einen Sohn gebären, der Gottes Sohn heissen und der Retter sein werde, welchen das jüdische Volk erwartete. Demüthig unterwarf sie sich dem Willen des Höchsten. Ihr Verlobter aber wollte sich von ihr scheiden, als er ihre Schwangerschaft wahrnahm; doch im Traume wurde er von einem Engel ermahnt, sie nicht zu verlassen. Als sie zur Schätzung nach Bethlehem gegangen war, gebar sie hier Jesum, den sie am Tage ihrer Reinigung dem Herrn im Tempel zu Jerusalem darbrachte; dann floh sie im Traume gewarnt, vor Herodes nach Aegypten, nach dessen Tode sie nach Nazareth zurückkehrte. Ueber ihre erziehende Thätigkeit wie über ihren Charakter lässt sich aus den Evangelien nichts Bestimmtes erkennen; einige Spuren führen jedoch darauf, dass sie ebenso wenig wie die übrigen Verwandten in das Auftreten Jesu sich zu schicken verstand. Schon im 4. Jahrhundert erhob sich unter den Christen Streit über das der Maria gebührende Maass der Verehrung. Damals war es selbst unter strenggläubigen Kirchenlehrern noch gebräuchlich von Fehlern der Maria zu sprechen. Inzwischen fingen einige Theologen an, die Meinung, dass Maria ewig Jungfrau geblieben sei und dass sie *utero clauso* geboren habe, als Glaubenslehre zu verfechten. Die Verehrung der Maria steigerte sich namentlich vom 5. Jahrhundert an, als ihr die Kirche gegen des Nestorius Ansicht, der sie nur Christusgebärerin genannt wissen wollte, den Namen Gottesgebärerin oder *Mutter Gottes* beilegte. War nun ausschliesslich die Sündlosigkeit der Maria schon lange anerkannt, so war man doch nicht der Meinung, dass Maria selbst unsündlich empfangen sei. Als endlich einige Kanoniker in Lyon die Lehre von der unbefleckten Empfängniss Mariä aufstellten, nach welcher sie nicht nur Jesum ohne Erbsünde geboren habe, sondern selbst von

ihrer angeblichen Mutter Anna ohne Erbsünde empfangen worden sei, und auch 1140 das Fest derselben aufbrachten, fand jene Lehre bei den gefeiertesten Kirchenlehrern, namentlich bei den Dominikanern, noch entschiedenen Widerspruch. Während das Fest zwar im 13. Jahrhundert allgemeinern Eingang gewann, erklärte sich noch keine kirchliche Autorität für die Lehre, und schon durfte sie durch Thomas von Aquino als vernichtet angesehen werden, als Duns Scotus dieselbe, wenn auch noch mit einer gewissen Furchtsamkeit, von neuem vertheidigte. Die Lehre blieb auch stets die Lehre der Franziskaner, während die Domincaner sie verwerfen. Mit dem Feste der unbefleckten Empfängniss verbreitete sich die Lehre derselben im 14. Jahrhundert immer weiter. Bei den Streitigkeiten, die von jenen Orden hierüber geführt wurden, erhielt sich die zu ihren Gunsten erfolgte Entscheidung durch die Pariser Universität und das Ansehen derselben das kirchliche Uebergewicht. Die übertriebene Verehrung der Maria, durch den stärksten Aberglauben der Zeit begünstigt, erkannte nun auch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein ihr bei Recanati in Picenum geweihtes Heiligthum für das eigene Haus der Maria, das durch Engel hierher gebracht worden sei, wodurch der berühmte Wallfahrtsort Loreto gegründet wurde. Das Concil zu Basel, die Päpste Sixtus IV. 1476, und Alexander VI. 1483, ebenso das Concil von Trient und noch Papst Gregor XIII, 1575 erklärten sich für die Feier des Festes und für die mit demselben zusammenhängenden Lehre von der unbefleckten Empfängniss der Maria. Aber erst Pius IX, hat die unbefleckte Empfängniss Mariä nach Anhörung einer auserlesenen Zahl von Bischöfen 8. December 1854 feierlich zum Dogma der katholischen Kirche erhoben.

Erbsünde heisst in dem kirchlichen Glaubenssysteme die durch Adams Fall entstandene, durch die Zeugung in gleichem Grade auf alle Menschen ohne Ausnahme fortgepflanzte gänzliche Zerrüttung der Vernunft und des Willens, wodurch die Menschen von Natur, d. h. wie sie bei der Geburt zur Welt kommen, nicht nur zur Erkennt-

niss und Liebe Gottes und des Guten gänzlich untüchtig, sondern vielmehr nur zur Verachtung Gottes geneigt und zu allem Bösen begierig sein sollen, wofür sie Gottes Zorn theils mit dem leiblichen Tode bestraft, theils zum ewigen Tode, d. h. zur Verdammung in der Hölle, bestimmt habe. Man gründet diese Lehre in der Kirche vornehmlich auf Mose I. 3. 8. 21., welche Adam's und Eva's Versündigung und den bekannten Fluch des Herrn enthalten, ferner auf die paulinischen Stellen Galater 3. 22: "Aber die Schrift hat es alles beschlossen unter die Sünde, auf dass die Verheissung käme durch den Glauben an Jesum Christum, gegeben denen, die da glauben," Galater 5. 17: "Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch. Dieselbigen sind widereinander, dass ihr nicht thut, was ihr wollt," Römer 3. 23. 24: "Denn es ist hier kein Unterschied; sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollten; und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, durch die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist," Römer 5. 12: "Derhalben, wie durch einen Menschen die Sünde ist gekommen in die Welt und der Tod durch die Sünde, und ist also der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, dieweil sie alle gesündigt haben," Römer 8. 5: "Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt: die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt," sämmtlich Stellen indess, welche unbefangen verstanden, die Erbsündenlehre gar nicht enthalten.

Die Lehre von der Erbsünde ist aber erst recht unbegreiflich ohne ein klares Verständniss darüber was unter *Sünde* selbst zu verstehen sei, und zwar nicht nur nach der ursprünglichen Bedeutung einer Verletzung eines Gesetzes, welche eine Sühne, d. h. eine Verbüssung der Schuld durch Strafe, erfordert, sondern nach dem theologischen Sprachgebrauch, nach welchem Sünde jede der Zurechnung fähige und daher Sühne heischende Uebertretung göttlicher Gebote bezeichnet. Zur Zurechnung wird die Erkenntniss des göttlichen Gesetzes und die freie Selbstbestimmung des Subjects erfordert, daher unbewusste und unfreiwillige Uebertretung des göttlichen

Gesetzes der Zurechnung nicht fähig sind. Dagegen fallen nicht blos die zur Vollziehung gekommenen Thaten, sondern schon die mit dem erkannten göttlichen Gesetze streitenden Willensbewegungen und Gedanken unter den Begriff der Sünde. Da aber die einzelnen sündigen Gedanken und Handlungen auf einem dem göttlichen Gesetze widerstreitenden innern Zustande des Subjects beruhen, so unterscheidet man von den einzelnen Sünden die *Sündigkeit* als gottwidrige Bestimmtheit des menschlichen Willens. Letztere setzt, um zurechnungsfähig zu sein, die menschliche Freiheit voraus, ist also in irgendwelchem Maasse immer zugleich selbstverschuldet, wie denn auch von einer gottwidrigen Willensbestimmtheit ohne irgend welche wirkliche Bethätigung des Willens keine Rede sein könnte. Sofern aber der sündige Zustand des Subjects von den besonderen Erscheinungsformen der Sünde als relative Passivität von relativer Activität unterschieden werden muss, erklärt sich die relative Vermeidlichkeit jedes einzelnen sündigen Actes, auch ohne dass hiermit über die Vermeidlichkeit der Sünde überhaupt schon entschieden wäre. Denn da zu jeder einzelnen Sünde ein neuer Act des Willens oder der freien Selbstbestimmung erforderlich ist, so kann dieselbe nicht nach bloser Naturnothwendigkeit, etwa wie die Pflanze aus dem Pflanzenkeime hervorwächst, sondern nach psychologischen Gesetzen vor sich gehen. Zwischen dem Antriebe zur sündigen That und deren wirklichem Vollzuge tritt ein Moment des Schwankens ein, in welchem das von diesem oder jenem Motiv bewegte Ich sich in sich selbst zurücknimmt und sich darnach aus sich selbst heraus zum Handeln bestimmt, sei es auch, dass dieses Moment gar nicht als einen besonderen Zeitabschnitt erfüllend ins Bewusstsein tritt. Von der sündigen Handlung selbst ist weiter das Bewusstsein ihrer Sündlichkeit oder das Schuldbewusstsein zu unterscheiden. Letzteres tritt häufig erst nach der That ein; ja es kommt sogar öfters, und auf einer gewissen geistigen Entwickelungsstufe sogar regelmässig der Fall vor, dass die Sündlichkeit der Handlung dem sündigen Subject selbst nicht ins Bewusstsein tritt. Hierauf beruht der Unterschied der Sünde im objectiven und im subjectiven Sinne oder der dem göttlichen Gesetz

widersprechenden Beschaffenheit der Handlung oder des Seelenzustandes und der vom Subject selbt zugestandenen Zurechnung. Bei der Frage ob die Sünde vermeidlich sei oder nicht, ist zunächst die Sünde in subjectivem Sinne gemeint, deren mindestens relative Vermeidlichkeit eine unumstössliche Aussage des sittlichen Selbstbewusstseins ist, auf welchem überhaupt alle Zurechnung der Sünde beruht. Dagegen ist die Sünde im objectivem Sinne immer nur insofern vermeidlich, als sie nicht auf dem allgemeinen Gesetze aller geistigen Entwickelung beruht, vermöge dessen die menschliche Freiheit eine werdende ist und sich erst allmälig aus einem gegebenen Zustande sinnlicher Naturbestimmtheit herauszuarbeiten hat. Das Bewusstsein des sittlichen Gesetzes erwacht erst mit dem Bewusstsein um die demselben widersprechende That, welche, freilich als irgendwie vom Subjecte schon selbst gesetzt, zugleich als vermeidlich und darum als schuldvoll empfunden wird, andererseits aber als nothwendiger Durchgangspunkt der Entwickelung sittlicher Rohheit zu sittlicher Selbstverantwortlichkeit betrachtet werden muss. Nur sofern die Sünde vor dem Bewusstsein des Gesetzes noch nicht Sünde im vollen Sinne des Wortes ist, kann man die Vermeidlichkeit jeder wirklichen Sünde behaupten, nicht aber in dem Sinne, als ob eine schlechthin normale, dem göttlichen Gesetz absolut entsprechende sittliche Entwickelung des Menschengeschlechts denkbar wäre. Auch die kirchliche Vorstellung setzt eine solche Entwickelung als eine blosse Hypothese, während sie von der wirklichen Entwickelung das Gegentheil anerkennt. In dem Dogma von der Erbsünde hat die kirchliche Theologie den Versuch gemacht, sowohl das Moment der Freiheit, als das Moment der Nothwendigkeit in der Sünde zur Geltung zu bringen, so jedoch, dass sie die Freiheit nur von dem ersten Menschen vor dem Fall, die Nothwendigkeit aber von der ganzen nachfolgenden Entwickelung, abgesehen von der Erlösung, behauptet. Mit Recht tritt die Kirchenlehre hierbei, sowohl der sogenannten pelagianischen, als der manichäichen Ansicht gegenüber, von denen die erstere die Nothwendigkeit, die letztere die

Freiheit im Sündigen überhaupt leugnet, was beides gleicher Weise wider die Erfahrung ist. Aber indem sie selbst die erste Sünde als schlechthin unerklärlich und den durch jene herbeigeführten sündigen Zustand als absolute Unfreiheit zum Guten betrachtet, vermag auch sie das Problem nicht zu lösen. Dagegen hat schon Paulus erkannt, dass der Mensch unter dem Gesetze immer zugleich unter der Herrschaft der Sünde steht, obgleich gerade das erwachende Bewusstsein des Gesetzes die nothwendige Vorbedingung für die Befreiung von der objectiven Sündenmacht ist. Mit der fortschreitenden Selbstbestimmung des von den Fesseln der Naturbestimmtheit sich losringenden Geistes wächst die Kraft, in jedem gegebenen Momente der Sünde zu widerstehen, obwohl der zum vollen Bewusstsein des göttlichen Gesetzes herangereifte Mensch sich immer unter dem verurtheilenden Spruche dieses Gesetzes weiss, weil das sittliche Ideal niemals völlig in die Wirklichkeit eintritt. Aus diesem innern Conflicte giebt es keine Rettung, als die schlechthinnige Hingabe des Willens an die erlösende göttliche Gnade oder an die göttliche Heilsordnung, in welcher der Mensch sich trotz seiner Sündigkeit mit Gott versöhnt und mit den Kräften des göttlichen Geistes, der sein Inneres fortschreitend heiligt, erfüllt weiss. Sofern daher auf diesem Standpunkte die unbedingte Hingabe des selbstischen endlichen Willens, an den göttlichen Willen als sittliche Aufgabe erscheint, stellt die Sünde in ihrem vollen Wesen als eigenwilliges Sichverschliessen des Geschöpfs gegen Gott, als Vergötterung des endlichen selbstischen Willens, oder als Selbstsucht sich dar, wobei man sich aber hüten muss, dieses erst auf der höchsten Entwickelungsstufe hervortretende allgemeine Wesen der Sünde mit deren erster Erscheinungsform im Subject zu verwechseln und hiernach den thatsächlichen Ursprung aller Sünde aus der Sinnlichkeit zu bestreiten.

Die älteste Kirche kannte diese Lehre von der Erbsünde, der manche Stellen der heiligen Schrift geradezu widersprechen, nicht; ja die Kirchenväter, wie Justinus Martyr, Clemens Alexandrinus, Irenäus u. a. theilten dem Menschen von Natur das Vermögen zu,

Gott zu erkennen und das Gute zu wählen, verwarfen alle Fortpflanzung der Sünde und Schuld mit Bestimmtheit und führten selbst die menschliche Sterblichkeit nicht auf Adams Sünde, sondern allein auf die Natur des Körpers zurück. Dagegen behauptete *Origenes* im Gegensatze zu den Gnostikern und Manichäern, welche die Sündhaftigkeit des Menschen auf die Verbindung der Seele mit einem materiellen Körper begründeten, dass die Sündhaftigkeit schon bei der Geburt des Menschen vorhanden sei; doch leitete er die Verbreitung der Sünde und deren Folgen nicht aus der Fortpflanzung, sondern aus einer sittlichen Einwirkung durch Lehre und Beispiel her. Die Ursache der Sünde fand er hiernach in der Freiheit des Willens, deren Missbrauch er theils aus der Einwirkung böser Mächte, theils aus einem Uebergewichte der Sinnlichkeit über den vernünftigen Geist erklärte. Hingegen meinten die orthodoxen Lehrer der griechischen Kirche, dass Adam durch seinen Fall sich und alle Nachkommen sterblich gemacht habe, fanden aber die Sünde in der Willensfreiheit des Menschen, wennschon die eigene Sinnlichkeit und die Macht dämonischer Wesen jener förderlich seien, und theilten dem Menschen das Vermögen zu, jeglichem Bösen widerstehen zu können. Diese Vorstellungen hielten die griechischen Kirchenlehrer im wesentlichen fest; von Joh. Chrysostomus wurden sie ausführlich entwickelt. Eine andere Entwickelung nahm das Dogma von der Erbsünde in der lateinischen Kirche. Hier behauptete *Tertullian* nach seiner Lehre vom Traducianismus, wonach bei der Zeugung, die Seele der Eltern in den entstehenden Körper des Kindes übergeleitet wird, dass sich mit der Sterblichkeit auch die Sündhaftigkeit von Adam auf Alle Menschen fortgepflanzt habe: er vertheidigte sonach ein *originis vitium*, ohne es aber als wirkliche Sünde zu fassen und dem Menschen das Vermögen zum Guten abzusprechen. Dieser Ansicht folgten Cyprian, Hilarius von Pictavium, Ambrosius und selbst Augustin in seinen frühern Schriften. Die strenge Lehre über die Erbsünde entwickelte aber *Augustin* zuerst in seinem Streite mit Pelagius, Cölestius und Julian von Eclanum, und

brachte es sowohl durch sein grosses Ansehen als auch durch die Unterstützung der Kirche von Afrika, der römischen Bischöfe und der weltlichen Macht dahin, dass seine Gegner, unter dem Namen Pelagianer bekannt, auf den Synoden zu Karthago 412, 416 und 418 n. Chr., ungeachtet die Synoden von Jerusalem und Diospolis 415, günstig für sie entschieden, als Ketzer verurtheilt wurden. Gegenüber der Lehre vom absoluten, durch Adam's Fall auf alle Menschen vererbten Verderben hatte *Pelagius* die Unverdorbenheit der menschlichen Natur auch nach dem Sündenfalle und die unverlorene Freiheit zum Guten wie zum Bösen behauptet. Eine Modification der Ansichten des Pelagius war die Lehre der sogenannten Semipelagianer von Johann Kassian, Gennadius, Vincentius, Faustus, Arnobius u. a. aufgestellt, welche dem Menschen, trotz einer in Folge der ersten Sünde angeerbten Schwäche dennoch wenigstens einiges Vermögen zum Guten zuschrieb, wodurch er zwar Gottes Gnade nicht verdienen, aber zu derselben sich fähig machen könne. Diese Ansicht blieb unter dem Namen der Augustinischen im Mittelalter herrschend, während seine echte Lehre für ketzerisch galt. Rücksichtlich der Art, wie sich die Erbsünde fortpflanze, blieben manche bei dem Traducianismus stehen, während andere an eine Ansteckung der Seele durch den befleckten Körper, oder an eine Zurechnung an alle Theilhaber der menschlichen Natur dachten. *Anselm von Canterbury* dachte sich die Erbsünde als einen Mangel der schuldigen Gerechtigkeit und meinte, dass dieser Mangel allen Nachkommen Adam's zugerechnet werde, wenn auch nicht in dem Maasse, als wenn sie selbst gesündigt hätten. Seiner Ansicht gab sich Duns Scotus hin, während Bonaventura und Thomas von Aquino die Augustinische und Anselmische Meinung zu verbinden suchten. Anselm hatte geglaubt, durch seine Theorie auch die sündenfreie Geburt Jesu besser erklären zu können, und im 12. Jahrhundert, um 1140, fing man an zu behaupten, dass auch Maria ohne Empfängniss empfangen worden sei.

Die kirchlichen Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die

Symbole derselben stellten die Augustinische Erbsündenlehre überall an die Spitze, weil sie mit Hülfe derselben die römische Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke und von der eigenen Genugthuung bekämpfen konnten, während die katholishe Kirche in der fünften Sitzung des Tridentinischen Concils den Semipelagianismus zur öffentlichen Lehre machte. Mit der *lutherischen* Kirche stimmt nach *Calvin's* Vorgange die reformirte Kirche über die Erbsünde überein, indem sie *Zwingli's* freiere Ansicht nicht beachtete, der sie nur für ein Uebel, für eine Krankheit und nur in dem Sinne für eine Sünde erklärte, wenn dabei ein Gebot übertreten werde. Dagegen leugneten die *Armimianer* und *Socinianer* die Erbsünde im streng kirchlichen Sinne. Die *Mennoniten* sprachen sich zwar für den Verlust des göttlichen Ebenbildes in Folge der Sünde Adam's aus, behaupteten aber immer noch den freien Willen des Menschen. Die Quäker verwarfen den Ausdruck Erbsünde geradezu, meinten indess, dass in dem Menschen ein Sündensame liege, aus dem die zurechnungsfähige Sünde hervorgehe, dass jedoch der Mensch bei aller Verderbtheit die Fähigkeit noch habe, für das innere Licht erweckt zu werden. Uebrigens erklärte die gesammte *protestantische* Kirche nur Jesum für erbsünden- und sündenlos. Die *römische* Kirche legte diese Eigenschaft auch der Maria bei und stellte diese Ansicht als förmliches Dogma fest. Die *griechische* Kirche meinte. dass die Erbsünde der Maria zwar innegewohnt habe, diese aber durch Gott vor Sünden bewahrt worden sei. In einigen Bekenntnissschriften theilte die griechische Kirche auch dem Menschen den freien Willen zu, in andern dagegen verwarf sie diese Ansicht. Die Härte der Augustinischen Erbsündenlehre führte in der Zeit der Reformation zu lebhaften Streitigkeiten, zunächst zwischen Luther, welcher die völlige Unfreiheit des menschlichen Willens behauptete, und Erasmus, welcher nur eine Schwächung durch die Erbsünde annahm, aber keineswegs eine gänzliche Aufhebung des Willens zugestehen wollte. Späterhin regte Flacius den Streit über die Erbsünde von neuem an, indem er gegen Victorin Striegel behauptete, dass sie die Substanz der mensch-

lichen Natur ausmache. Die Milderungen, welche in dieser Lehre durch Georg Calixt um die Mitte des 17. Jahrhunderts wieder ausgesprochen worden waren, wurden durch Abraham Calov und andere eifrig bekämpft, und erst seit dem Aufklärungszeitalter griff man das Erbsündendogma mit religiösen, sittlichen und rationalen Gründen lebhaft an: *Kant* stellte die moralische Deutung des Dogmas auf und bezog die Erbsünde auf einen in dem Menschen liegenden Hang zum Bösen, welchen er aus einer transcendalen Freiheitsthat ableitete. Der *Rationalismus* lehrte dagegen, wie Pelagius, nur eine Schwäche der menschlichen Natur in Erkenntniss und Ausführung des Guten. *Schleiermacher* sah in der Erbsünde die menschliche Gattungssünde oder das durch das ursprüngliche Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist begründete, beim Heranwachsen des Menschen nothwendig hervortretende, in der sündigen Gemeinschaft sich fortwährend vermehrende Böse, welches, erst durch Christi unsündliche Vollkommenheit principiell überwunden, nach und nach in der christlichen Gemeinschaft wieder ausgeschieden werde. Nach *Hegel* ist die Erbsünde nichts anderes als die nothwendige Endlichkeit und Begrenztheit alles besondern Daseins, welche vom Menschen als die aufzuhebende Schranke des Geistes erkannt werde, daher das Sündenbewusstsein oder die Entzweiung des Geistes mit sich selbst der unvermeidliche Fortschritt über die blosse Natürlichkeit und die erste Vorstufe der wahren Versöhnung sei. Hiernach haben Rothe, Zeller u. a. das Böse im einzelnen als vermeidlich, im ganzen aber als nothwendige Durchgangsstufe der geistigen Entwickelung gefasst, während andere den Begriff der Sünde jedenfalls nur so weit glaubten erstrecken zu dürfen, als die persönliche Zurechnung und sittliche Selbstverantwortlichkeit reiche, also wohl von einem natürlichen oder erblichen Bösen, aber nicht von erblicher Schuld oder Sünde sprechen wollten. Indess ist der Uebergang zum Bewusstsein und zur persönlichen Zurechnungsfähigkeit der Sünde schwer zu fixiren, und da der Geist überhaupt seiner Substanz nach als Wille bestimmt werden muss, so ist die in der

menschlichen Natur überhaupt gelegene Möglichkeit des Sündigens nothwendig zugleich eine natürliche Bestimmtheit des Willens zu nennen, welche den einzelnen Willensentscheidungen zuvorkommt. Daher glaubten einige, wie Julius Müller und Rückert, in der Weise des Origenes die Erbsünde aus einer vorirdischen Willensentscheidung zum Bösen, welche alle menschlichen Seelen zur Strafe auf die Erde herabgeführt habe, andere, wie Chr. Weisse, aus der Ursünde des Naturgeistes erklären zu müssen, welche schon die untermenschliche Schöpfung befleckt habe und in den Gattungscharakter der Menschheit eingedrungen sei. Die neuaufgelebte Orthodoxie hat die Augustinische Erbsündenlehre restaurirt. Die Erlösung von der Erbsünde ist nun nach orthodoxer Auffassung ein *Gnadenact* Gottes.

Unter *Gnade* versteht man nämlich diejenige göttliche Ursächlichkeit, welche den Menschen in das rechte religiöse Verhältniss zu Gott einsetzt und zur religiös-sittlichen Lebensvollendung führt, denn sofern der zur Erkenntniss der sittlichen Ordnungen Gottes oder des göttlichen Gesetzes herangereifte Mensch den Widerspruch seines thatsächlichen Zustandes mit den vom Gesetz geforderten oder seine Sündhaftigkeit einräumen muss, sich selbst aber durchaus unfähig findet, dem Gesetz aus eigener Kraft zu genügen, so sieht er sich genöthigt, alles Heil ausschliesslich von der göttlichen Thätigkeit zu erwarten. Alle Versöhnung des Herzens mit Gott und alle dieser Versöhnung entquellenden sittlichen Kräfte führt der Fromme daher allein auf die unverdiente göttliche Gnade zurück, während er an dem auf sich selbst gestellten, gottentfremdeten Menschen nichts als Sünde und Elend entdecken kann. Diesen Gegensatz von Sünde und Gnade gibt namentlich der christlichen Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gepräge und bedingt für dieselbe den Unterschied des *Werkebundes* und des *Gnadenbundes*, oder der *Gesetzesreligion* und der *Erlösungsreligion*. Was nun an sich im Wesen des Geistes und seinem Entwickelungsgange begründet ist: der Fortschritt von der Knechtschaft des endlichen Subjects unter dem Gesetz und der Sünde zu freier, gottversöhnter und gotterfüllter Geistigkeit, Gotteskind-

schaft, stellt sich der religiösen Vorstellung in der Form von äussern Vorgängen dar. Wie daher die immer zugleich selbstverschuldete Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen auf eine äussere Geschichtsthatsache, den Sündenfall, das immer zugleich mit dem Bewusstsein der Sünde erwachende Bewusstsein des göttlichen Gesetzes auf äusserlich den Menschen kundgethane Gebote und Verbote zurückgeführt wird, so erscheint auch die göttliche Gnadenwirksamkeit in der Form von äussern, übernatürlichen Einwirkungen des göttlichen Geistes, welche an äussere göttliche Veranstaltungen zum Heile der Menschen sich anknüpfen. Auf Grund dieser Vorstellungen hat sich die kirchliche Lehre von der Gnade und den Gnadenwirkungen entwickelt.

Schon die Predigt des Apostels Paulus bewegt sich um den Gedanken, dass bei der gleichen Sündhaftigkeit von Juden und Heiden und bei der allgemeinen Unmöglichkeit für die Menschen, durch die Werke der Gesetze gerecht zu werden, die Rechtfertigung und sittliche Erneuernng des Sünders allein durch die Gnade, näher auf dem, mittelst Christi Tod und Auferstehung durch freie göttliche Gnade dem Glauben angebotenen Heilswege erfolgen könne. Die älteren Kirchenlehrer knüpften die Wirksamkeit der göttlichen Gnade noch bestimmter an die Wunderkraft der Taufe, welcher von Seiten des Menschen die gläubige Aufnahme der kirchlichen Lehrüberlieferung entsprechen müsse, behaupteten dagegen, ganz besonders der Synergismus, eine Mitwirkung der auch durch den Sündenfall nicht völlig verloren gegangenen natürlichen Kräfte des Menschen zum Werke der Bekehrung. Erst Augustinus stellte im Streit mit Pelagius die Lehre auf, dass der durch Adam's Fall völlig verderbte und aller Freiheit zum Guten verlustig gegangene Mensch allein durch die *unwiderstehlich* wirkende Gnade bekehrt werde, so dass der göttliche Geist ohne alle Mitwirkung von Seiten des Menschen das Werk der Wiedergeburt in der Seele anfange, fortführe und vollende. Auch der Glaube erschien auf diesem Standpunkte ausschliesslich als ein Werk der göttlichen Gnade. Da aber nach der

Erfahrung nur der kleinere Theil des Menschengeschlechts bekehrt wurde, so behauptete Augustinus weiter, dass Gott nach seinem freien Willen die Menschen, welche er zur Seligkeit vorherbestimmt habe, auswähle und sie durch die Gnade bekehre. Dieses Auswählen nannte man die Gnadenwahl. Trotz des grossen Ansehens, welches Augustin in der lateinischen Kirche genoss, blieb doch in ihr der Synergismus die herrschende Vorstellung, doch war man darüber, wie viel die Gnade thun müsse und der Mensch mitwirken könne, nicht einerlei Meinung. Manche lehrten, der Mensch habe die Kraft, seine Bekehrung anzufangen, könne sie aber ohne Hülfe der Gnade nicht zu Stande bringen und erhalten. Diese nannte man Semipelagianer. Andere lehrten, der Mensch habe keine Kraft, die Bekehrung anzufangen, was die Gnade allein thun müsse, er könne aber dann zur Vollendung mitwirken. So der Scholastiker Thomas von Aquino, dessen Lehre der Orden der Dominikaner festhielt und vertheidigte. Da jedoch ein folgender Scholastiker Duns Scotius wieder semipelagianisch lehrte, und diesem die Franziskaner folgten, so entstand zwischen beiden Orden ein langer und heftiger Streit über die Gnade.

Die Reformatoren sahen sich aus religiösem Bedürfniss genöthigt, des Augustinus Vorstellung von Erbsünde und Gnade völlig wieder aufzunehmen. In seiner Schrift *De servo arbitrio* vertheidigte Luther gegen Erasmus die Lehre von der absoluten Unfreiheit des Menschen und von der alles allein wirkenden Gnade in ihrer schroffsten Gestalt, und der "Kleine Katechismus" erklärt ganz mit Augustinus: "Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft und Kraft an Jesum Christum glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet und im rechten Glauben geheiligt und erhalten." Dieselbe Lehre liegt auch der Augsburgischen Confession von 1530 zu Grunde. Später aber milderte Melanchthon dieselbe im sittlichen Interesse und behauptete wenigstens eine Fähigkeit des natürlichen Menschen, die Gnade anzunehmen oder abzulehnen. Die Concordienformel wies jedoch diese Meldung des strengen Augustinismus zurück und setzte

fest, dass der natürliche Mensch, so lange ihn die Gnade nicht bekehrt habe, derselben nur widerstreben könne, in der Bekehrung selbst aber sich schlechthin passiv verhalte. Nur eine sogenannte "bürgerliche Gerechtigkeit" gestand sie ihm zu, d. h. die Fähigkeit, grobe Sünden, welche das Gesetz verbietet, zu meiden, jedoch nicht aus Liebe zu Gott und zum Guten. Diese Lehre ist innerhalb der lutherischen Kirche die herrschende geblieben. Der Widerspruch, dass der Mensch aus eigener Kraft die Gnade nicht annehmen könne, dieselbe aber dessenungeachtet nicht unwiderstehlich wirke, wurde von der lutherischen Dogmatik nur künstlich durch die Behauptung verdeckt, dass dem natürlichen Menschen wenigstens freistehe, die Predigt des göttlichen Wortes fleissig zu hören und die kirchlichen Sakramente zu gebrauchen, durch welche Gnadenmittel der Heilige Geist insofern unfehlbar wirke, dass der Mensch die Freiheit zurückerhalte, die Gnade anzunehmen oder abzulehnen. Namentlich wurde die Wirksamkeit der Taufe als eine magische Wiederherstellung der Freiheit zum Guten beschrieben. Die *reformirte* Kirche dagegen hielt an dem consequenten Augustinismus, namentlich auch an dem Satze von der Unwiderstehlichkeit der Gnadenwirksamkeit fest.

Im Zusammenhange mit diesem religiösem Determinismus entwickelten die Reformirten die Lehre von der Gnadenwahl oder Prädestination bis zu dem Satze, dass Gott den Sündenfall und die Erlösung durch seinen unwandelbaren Willen ewig verordnet, dagegen nur eine bestimmte Anzahl von Personen in Christus erwählt habe, denen er als "Gefässe der Gnade" den beharrlichen Glauben und die ewige Seligkeit schenkt, wogegen die übrige Masse als "Gefässe des Zorns" in ihren Sünden belassen und gerechter Weise ewig verdammt wird. Auch Luther und die ältesten Lutheraner waren Anhänger der Prädestination, die erst Melanchthon im Zusammenhange mit seinem Synergismus später zu mildern suchte. Noch die Concordienformel lehrt die Prädestination, obwohl sie zugleich die Unwiderstehlichkeit der Gnade verwarf und die ernstliche Absicht

Gottes, dieselbe allen Menschen zu Theil werden zu lassen, behauptete. Später wurde es jedoch in der lutherischen Dogmatik ganz allgemein, die Wirksamkeit der Gnade ausschliesslich an den Gebrauch der Gnadenmittel zu knüpfen und die Abhängigkeit der Gnadenwahl von dem vorhergesehenen künftigen Glauben der Erwählten zu behaupten. Aehnlich lehrten die Armenianer in der reformirten Kirche, wogegen die Synode zu Dortrecht den strengen Calvinismus sanctionirte. In der römisch-katholischen Kirche wurde zu Trident festgesetzt, der Mensch müsse durch die Gnade zur Bekehrung disponirt werden, könne aber dann dazu mitwirken. Da indess die Dominicaner ihre frühere Lehre festhielten, die Jesuiten aber synergistisch lehrten, so entstand darüber zwischen beiden ein langer Streit, zu dessen Erledigung der Papst Clemens VIII., 1598 die *Congregatio de auxiliis gratiae* niedersetzte, die aber keine Entscheidung aussprach. Der Streit entbrannte auf's Neue in Frankreich und den Niederlanden durch das von dem Bischof Jansen von Ypern geschriebene und nach seinem Tode bekannt gewordene Buch "Augustinus" (1638), worin die strenge Theorie Augustin's vorgetragen war, die vielen Beifall fand, aber von den Jesuiten heftig bestritten wurde, denen endlich der Papst recht gab.

Die neuere Entwickelung der protestantischen Theologie hat auch die Lehre von der Gnade und Gnadenwahl vielfach umgestaltet. Während die Supranaturalisten synergistisch lehrten, die Rationalisten aber die Wirksamkeit der Gnade zu einer leeren Formel herabdrücken und im Grunde die unverlorene Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu bessern, behaupteten, beschrieb Schleiermacher die Gnadenwirksamkeit als die mit der Vollendung der Schöpfung zusammenfallende Herstellung sündloser Vollkommenheit und Seligkeit, welche in Christo in urbildlicher Vollendung erschienen sei, mittelst des von Christus ausgehenden Geisteslebens aber in der Gemeinschaft der Gläubigen annäherungsweise verwirklicht werde. Die aus dem Gesammtleben der Sünde herausgenommenen Christen werden mittelst des Glaubens an Christi Person in ein neues Gesammtleben

eingepflanzt, in welchem das göttliche Leben das herrschende Princip, die Sünde aber immer mehr im Verschwinden begriffen ist. Die Gnadenwahl beschrieb Schleiermacher als eine zwar unbedingte, aber auf Alle ohne Ausnahme sich erstreckende. Die neue Vermittelungstheologie hat diese Schleiermacher'schen Gedanken mit den älteren kirchlichen Vorstellungen von der Erbsünde, der übernatürlichen Geisteswirksamkeit und der wunderbaren Kraft des göttlichen Wortes und der Sakramente nothdürftig auszugleichen gesucht, hinsichtlich der Prodestination aber meist synergistisch gelehrt, oder doch die Erwählung vom vorhergesehenen Gebrauch der Gnadenmittel abhängig gemacht.

Die Inconsequenzen dieser Theorie führten auch hier nur zu einer Wiederholung der altorthodoxen Lehren von der Gnade. Dagegen hat die freiere Theologie zum Theil unter dem Einfluss der neuern Philosophie, aber zugleich die Schleiermacher'schen Gedanken selbstständig weiter bildend, die göttliche Gnadenwirksamkeit als die geschichtlich sich verwirklichende ewige Heilsordnung Gottes beschrieben, welche den Menschen durch das Bewusstsein der Sünde und die Knechtschaft unter dem Gesetze hindurch zur Anerkennung der geistligen Hülflosigkeit des endlichen Subjects und zur unbedingten Hingabe des Herzens an den göttlichen Liebewillen führt, wie er in Christus geschichtlich offenbaret und in der christlichen Kirche verkündigt und abgebildet wird. Je nach dem Maasse der gewirkten subjectiven Empfänglichkeit verwirklicht sich die göttliche Gnade an den Völkern und Individien, indem sie von der Erkenntniss der allgemeinen sittlichen Ordnungen Gottes zur Erkenntniss seiner Heilsordnung und, bei gläubiger Hingabe an die an und in ihnen wirkende Macht des unendlichen göttlichen Geistes, zum Bewusstsein ihrer Versöhnung mit Gott und zum Leben in Gott geführt werden.

An das durch den Tod Jesu gebrachte Sühnopfer zur Erlösung der Menschheit von den Folgen der Erbsünde und der damit in Verbindung stehenden Lehre von der Gnadenwahl, knüpfen sich nun die Heilserrungenschaften, welche dem Menschen durch die *Höllenfahrt*, die *Auferstehung* und die *Himmelfahrt* gesichert sind.

Auf Grund der Stelle Petri I. 3. 19 " In demselbigen ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängniss" bildete sich in der christlichen Kirche frühzeitig die Ansicht, dass die Seele Jesu in der Zwischenzeit zwischen der Kreuzigung und der Auferstehung in die Unterwelt hinabgestiegen sei und dort den gefesselten Geistern gepredigt habe. Nach Epheser 4. 9 "dass er aber *aufgefahren* ist, was ist es, denn dass er zuvor ist *hinuntergefahren* in die untersten Oerter der Erde?" lehrte zuerst Marcion, dass der Erlöser, um über Tod und Teufel zu vollenden, die Gefangenen des Teufels im Triumphe habe fortführen müssen, und ganz dieselbe Anschauung ward durch Origenes auch in der lateinischen Kirche heimisch. Daneben erhielt sich die einfachere Ansicht, dass das Hinabsteigen Jesu in die Unterwelt hier Vollendung der wahrhaft menschlich vollbrachten Erlösung bezeichne, damit er in allen Stücken den zu Erlösenden gleich werde. Zweifelhaft blieb auch noch, ob Jesus blos der Seele oder auch dem Leibe nach ins Schattenreich hinabgestiegen sei. Die Lehre fand allmälig auch ins apostolische Glaubensbekenntniss Aufnahme, doch war der Zusatz *descendit at inferna* noch im 5. Jahrhundert nur in einigen Gegenden recipirt und erlangte erst ziemlich spät allgemeinere Anerkennung. In der Reformationszeit wurde die Lehre von der Höllenfahrt Christi von neuem in den Streit gezogen. Die Reformirten rechneten die Höllenfahrt noch zum Stande der Erniedrigung, da Christus nach seiner menschlichen Natur auch die Höllenstrafen habe stellvertretend erdulden müssen, um für die Sünden der Menschen vollkommen genugzuthun. Wesentlich dieselbe, gelegentlich auch von Luther vorgetragene Ansicht, nur mit Beschränkung auf die Seele Jesu während der Leib im Grabe verblieben, wurde in der lutherischen Kirche auch von dem Hamburger Superintendenten Joh. Aepinus vertheidigt, gab aber zu heftigen Kämpfen Veranlassung und ward schliesslich im achten Artikel der Concordienformel ausdrücklich verworfen. Seitdem galt ebenfalls unter Berufung auf anderweitige Aeusserungen Luther's, als orthodox-lutherisch die Lehre, dass die

ganze Person Christi nach beiden Naturen in die Hölle gestiegen, um den Teufel und seinen Genossen Christi Sieg zu verkündigen, daher die Höllenfahrt von den Lutheranern nicht zum Stande der Erniedrigung, sondern als erster Act im Stande der Erhöhung gezählt wurde. Der neuere Supernaturalismus hat zwischen beiden Auffassungen wieder ohne rechte Entscheidung hin und her geschwankt, während der Rationalismus die biblischen Beweisstellen exegetisch zu entkräften suchte. Das eine wie das andere ist freilich verlorene Mühe. Die moderne Orthodoxie hat natürlich auch dieses Dogma als wichtige "Heilsthatsache" rehabilitirt, die Vermittelungstheologie blieb bei der supernaturalistischen Halbgläubigkeit stehen, während die freie Theologie unserer Tage in der Höllenfahrt nur eine mythische Einkleidung des Gedankens sieht, dass die Erlösungsreligion auch den Mächten des Todes und der Finsterniss ihre Schrecknisse genommen und die siegreiche Ueberwindung aller feindseligen Gewalten durch das Evangelium von der Gnade Gottes verbürge.

Im Glauben an die *Himmelfahrt* schloss sich die christliche Urzeit an die jüdischen Erwartungen an, dass der auferstandene Messias zur Rechten Gottes erhöht sei und auf den Wolken des Himmels dereinst wiederkommen werde zur Aufrichtung seines Reichs. Diese Vorstellung, welche Jesu selbst als Weissagung in den Mund gelegt ward: Matth. 26. 24 "Doch sage ich euch: von nun an wird es geschehen, dass ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft, und kommen in den Wolken des Himmels" und gelegentlich sogar in die anschauliche Form einer Vision sich kleidete, Apostelgeschichte 7. 55: "Als er aber voll heiligen Geistes war, sahe er auf gen Himmel, und sahe die Herrlichkeit Gottes, und Jesum stehen zur Rechten Gottes, und sprach: Siehe, ich sehe den Himmel offen, und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen" bedurfte zu ihrer Ergänzung nothwendig der weitern Annahme, dass Christus nach der wunderbaren Wiederbelebung seines Leibes *leiblicher* Weise gen Himmel gefahren oder von den Wolken des Himmels aufgenommen worden sei, um nun

über denselben mit Gott dem Vater zu thronen. Daher wird denn Lucas 24. 51 "Und es geschah, da er sie segnete, schied er von ihnen und fuhr auf gen Himmel," Apostelgesch. 1. 9 "Und da er solches gesagt, ward er aufgehoben zusehends, und eine Wolke nahm ihn auf vor ihren Augen weg," Marc. 16. 19 "Und der Herr nachdem er mit ihnen geredet hatte, ward er aufgehoben gen Himmel, und sitzet zur rechten Hand Gottes," ein sichtbares Emporsteigen Jesu zum Wolkenhimmel und ein Verschwinden desselben in den Wolken erzählt, was nach dem Evangelium des Lucas und der aus diesem geflossenen Marcusstelle am Auferstehungstage, nach der Apostelgeschichte 40 Tage später geschehen sein soll. Letztere Annahme ward die kirchlich recipirte, daher seit Ende des 4. Jahrhunderts zuerst im Morgenlande, aber bald nachher auch im Abendlande das Fest der Himmelfahrt Christi 40 Tage nach Ostern gefeiert wurde. In das Glaubensbekenntniss ward das "aufgefahren zum Himmel" wohl schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts mit aufgenommen und wurde seitdem von allen christlichen Parteien als eine der Haupt- und Grundthatsachen der evangelischen Geschichte festgehalten. Der Rationalismus welcher die Auferstehung natürlich erklärte, das Sitzen zur Rechten Gottes aber als bildliche Einkleidung einer geistigen Wahrheit nahm, bestritt die Himmelfahrt als nicht genügend in den Evangelienschriften bezeugt. Da aber hier eines untrennbar am andern hängt, so hat man nur die Wahl, entweder alle drei Stücke buchstäblich festzuhalten, dann aber auch die antike Anschauung vom Himmel als einer über der Erde sich wölbenden Halbkugel, an welcher Sonne, Mond und Sterne als Lichter befestigt sind, wieder aufzunehmen und Gott mit Christus und den Engeln dort im eigentlichen Sinne wohnen zu lassen, oder mit der Himmelfahrt auch die Auferstehung als äussern sinnenfälligen Vorgang zu bestreiten und beides ebenso wie das Sitzen zur Rechten Gottes als sinnlich-anschauliche Darstellung der innern Erfahrung von der fortlebendigen Geistesmacht Christi in seiner Gemeinde zu begreifen, welche sich immerhin der christlichen Urzeit auf dem Wege der mythologischen Vision vermittelt hat.

Was nun den Glauben an den *heiligen Geist* anbelangt, so ist auch hier auf dessen Entstehung und allmälige Entwickelung zurückzugehen.

Der Ausdruck Heiliger Geist kommt im Alten Testament nur an drei Stellen: Psalm 51, 13. "Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht, und nimm Deinen Heiligen Geist nicht von mir," und Jesaias 63, 10—11: "Aber sie erbitterten und entrüsteten seinen heiligen Geist, darum wurde er ihr Feind und stritte wider sie. Und er gedachte wieder an die vorige Zeit, an den Mose, so unter seinem Volk war. Wo ist denn nun, der sie aus dem Meer führete, sammt dem Hirten seiner Heerde? Wo ist, der seinen heiligen Geist unter sie gab?" vor, im Neuen Testament aber sehr häufig. Im Alten Testament ist dafür üblich: Geist Gottes, oder Geist des Herrn, was man auch im Neuen Testament häufig findet. Nach der *althebräischen* Denk- und Sprachweise verstand man bei diesem Ausdrucke den bildenden und lebendigmachenden Hauch Gottes, danach im übertragenen Sinne die aus Gott auf den Menschen übergehende geistige Kraft, welche die Quelle der prophetischen Erkenntniss und alles höhern geistigen und sittlichen Lebens in dem Menschen ist. Im spätern Judenthum wird der Geist Gottes immer mehr als die Offenbarungsseite des an sich schlechthin überweltlichen göttlichen Wesens gedacht, ja geradezu poetisch personificirt, ohne dass man jedoch darum an eine wirkliche göttliche Person im dogmatischen Sinne zu denken hätte. Mit der Vorstellung vom göttlichen Geiste wechselte in der nachexilischen Zeit die von der göttlichen Weisheit, dem Schöpferwort und der Herrlichkeit Gottes, welche sämmtlich die Offenbarungsthätigkeit Gottes von verschiedenen Seiten her bezeichnen. Wenn im *Alten Testament* besonders die prophetische Begeisterung auf den Geist Gottes zurückgeführt wurde, so sah die älteste judenchristliche Anschauung in der Ausrüstung mit dem "Geiste ohne Maass" das specifische Merkmal des Messias. Sofern der Messias durch diesen Geist zum Dienste Gottes ausgesondert und geweiht war, erhielt der Messiasgeist vorzugsweise das Prädikat "heiliger"

Geist. Nach der ursprünglichen einfachsten Vorstellung kam der heilige Geist auf den natürlich erzeugten Menschen Jesus bei der Taufe in Gestalt einer Taube, dem Symbole der Reinheit, herab und machte ihn dadurch tüchtig für seinen messianischen Beruf. Nach *Paulus* ist der Heilige Geist das substantielle Wesen des Sohnes Gottes überhaupt, die Menschheit nur seine angenommene Hülle, um die Sünde im Fleische zu ertödten, daher der Gekreuzigte in Kraft dieses Lebensgeistes von neuem erweckt wird und nun auch den Seinen den heiligen Geist und durch denselben die Auferstehung von den Todten mitzutheilen im Stande ist. Die *judenchristliche* Vorstellung dagegen lässt den heiligen Geist in dem Menschen Jesus nur als in seinem Gefässe in unermesslicher Fülle wohnen. Letztere Ansicht steigerte sich weiter zu der Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung der im übrigen noch immer wesentlich menschlich gedachten Person Jesu durch den heiligen Geist, wogegen die Paulinische Anschauung den Sohn Gottes als den in persönlicher Einheit zusammengefassten heiligen Geist nothwendig vorweltlich dachte, und als das himmlische Urbild der vollkommenen Menschheit beschrieb. Beide Vorstellungsreihen wurden in der kirchlichen Lehre des 2. Jahrhunderts ebenso verbunden, wie im Matthäusevangelium die Empfängniss vom heiligen Geiste und die Herabkunft desselben auf Jesus bei der Taufe nebeneinander hergehen. Neben der Lehre vom göttlichen Geiste als dem übermenschlichen Princip in Christi Person bildete sich unter alexandrinischem Einfluss die verwandte Vorstellung vom ewigen göttlichen Wort, Logos, welches die Welt geschaffen habe und in Jesu Fleisch geworden sei. Dieselbe liegt schon der Christologie des Hebräerbriefs und den nach Paulus benannten Briefen an die Epheser und die Kolosser zu Grunde, ist aber erst im vierten Evangelium vollständig ausgeprägt. Da beide Lehrweisen nicht wesentlich unterschieden waren, so konnten viele Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts den Logos und Pneuma als gleichbedeutende Ausdrücke für das Göttliche in Jesu gebrauchen, denn *pneuma hagion* war eben der Hauch, der heilige Geist Gottes

nach alter Vorstellung. Ursprünglich war weder der Logos noch das Pneuma streng persönlich gedacht, aber als ersterer immer allgemeiner zur Bezeichnung der vorweltlichen Persönlichkeit Christi verwendet wurde, begann man den heiligen Geist vorzugsweise als das übernatürliche Princip alles höhern göttlichen Lebens in den Gläubigen zu betrachten. Anlass hierzu gab wieder vorzugsweise das vierte Evangelium, nach welchem Jesus als der vom Himmel gekommene und wieder zum Vater zurückkehrende göttliche Logos den Seinen nach seinem Scheiden den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, als den Beistand, Parakleten, verheisst, der sie in alle Wahrheit leiten und ihnen das lehren solle, was sie jetzt noch nicht zu verstehen vermöchten. Aber schon in der Anschauung des Urchristenthums ist es der heilige Geist, welcher den Glauben in den Herzen erweckt, die Gläubigen von der Sünde reinigt, als Gereinigte Gott zueignet und mit neuen Kräften des sittlichen Lebens erfüllt. Derselbe wird vorgestellt als eine objective, über dem Menschen waltende und von oben her über ihn kommende Macht, ohne dass jedoch die gelegentlich vorkommende Personification des heiligen Geistes dogmatisch zu nehmen wäre. Als das die Gläubigen aus der Welt aussondernde und Gott zueignende Princip ward der heilige Geist in der Taufformel, Math. 28. 19: "Darum gehet hin, und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des heiligen Geistes" vom Vater und Sohn noch unterschieden und in dem Glauben an Gott als den himmlischen Vater, an Jesum Christum den Sohn Gottes, unsern Erlöser, und an den heiligen Geist als die in den Gläubigen waltende Gottesmacht die Summe des christlichen Bewusstseins zusammengefasst.

Als Person war der heilige Geist auch in dieser Zusammenstellung noch nicht verstanden. Erst die *Gnostiker* des 2. Jahrhunderts räumten dem heiligen Geist eine Stelle unter ihren mythologischen Gestalten ein, in welche sich für sie die göttliche Wesensfülle auseinanderlegte, und in judenchristlichen Kreisen fand sich die Auffassung vor, dass der heilige Geist ein Engelwesen sei, obwohl

daneben wieder die Engelwelt nur als die Auseinanderfaltung des im heiligen Geiste zur Einheit zusammengefassten göttlichen Wesens erscheint. Die *Montanisten* endlich bezeichneten den heiligen Geist oder den Parakleten als den vom göttlichen Logos immer schärfer unterschiedenen Urheber der neuen Prophetie, welchen der Montanismus verkündigte, und als das die Kirche über die Gottesoffenbarung in der Apostelzeit noch hinaus zur Periode der männlichen Reife führende Princip. So wurde der heilige Geist seit dem Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts auch von rechtgläubigen Kirchenlehrern, wie Irenäus, Tertullian, Origenes, immer allgemeiner als ein besonderes, vom Logos unterschiedenes Subject gefasst. Das Verhältniss der drei Personen zueinander aber ward in der Weise strenger Unterordnung gedacht, der heilige Geist insbesondere als hervorgebracht durch den Sohn und geringer als dieser. Nähere Bestimmungen blieben bis zu Ende des 4. Jahrhunderts der Freiheit der einzelnen Kirchenlehrer überlassen. Erst als die volle Gottheit des Sohnes und dessen Wesensgleichheit mit dem Vater kirchlich festgestellt worden war, forderte die Consequenz des kirchlichen Dogmas, Gleiches auch vom heiligen Geiste auszusagen. Während das Concil zu Nicäa 325, noch gar nichts Näheres über den heiligen Geist festgestellt hatte, entspann sich 50 Jahre später ein heftiger Streit über die Ansicht des Patriarchen Macedonius von Konstantinopel, dass der heilige Geist nicht Gott, wie der Sohn, daher auch nicht "Herr" genannt oder göttlich verehrt werden dürfe, sondern ein Geschöpf und Diener des Vaters sei. Von den angesehensten Kirchenlehrern der Zeit, einem Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nagianz als "Streiter wider den heiligen Geist," Pneumatomachen, bekämpft, wurden die Anhänger des Macedonius auf der Synode zu Konstantinopel 381, auch kirlich verdammt. Dafür bestimmte die Synode, der Geist sei "Herr," lebendigmachend, vom Vater ausgegangen und ebenso wie der Vater anzubeten und zu verehren. Die Benennung "Gott" und das Prädikat der Wesensgleichheit mit Vater und Sohn wagte selbst diese Synode dem Geiste

noch nicht zu geben, doch wurde beides schon damals als rechtgläubige Meinung betrachtet. Ihren Abschluss erhielt die orthodoxe Lehre vom Heiligen Geiste im Abendlande durch den zuerst von Augustin ausgesprochenen Satz, dass der heilige Geist auch vom Sohne ausgehe. Auf der Synode zu Toledo 589, kam jene Annahme zuerst in den lateinischen Text des zu Konstantinopel abgefassten Glaubensbekenntnisses, in dem man die Worte "*qui ex patre procedit*" mit dem Zusatz "*filioque*" hinter "*patre*" vermehrte. Dieser Zusatz ging denn auch in das Athanasianische Glaubensbekenntniss über, in welchem es heisst: *Spiritus sanctus a patre et filio procedens.*" Dieses Ausgehen aber dachte man sich als ein Aushauchen des Vaters und Sohnes, im Gegensatz zu der Zeugung des Sohnes vom Vater. Als darauf Photius, Patriarch von Konstantinopel, im Streite mit Rom die abendländische Kirche auch wegen jenes Zusatzes des Irrthums und der Glaubensverfälschung anklagte, suchte Ratramus, Aeneas, Bischof von Paris, u. a. jene Beschuldigung theils aus der Tradition, theils durch Berufung auf verschiedene Bibelstellen zu beseitigen und nachzuweisen, dass nicht das Ausgehen vom Vater, sondern nur das Ausgehen von diesem und vom Sohne unterscheidendes Merkmal des heiligen Geistes sein könne. Die Vorwürfe des Photius tauchten aber im 11. Jahrhundert von Neuem auf, und jetzt wurde dieser Gegenstand eine Hauptcontroverse zwischen der griechischen und römischen Kirche. Die Abendländer rühmten sich zwar, die Griechen auf den Synoden zu Lyon 1274, und Florenz 1439 zur römischen Vorstellung bekehrt zu haben, aber schon 1443 verdammten die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem die Synode zu Florenz auf einem Concil zu Jerusalem. Hierbei blieb die *orthodox-griechische* Kirche stehen; sie lehrt noch gegenwärtig, dass der heilige Geist nur vom Vater ausgehe. In der *römischen* Kirche fanden die Scholastiker auch in der Lehre vom heiligen Geiste einen reichen Stoff, um die feinsten Speculationen über seine Person und sein Verhältniss zum Vater und zum Sohn aufzustellen; doch ist die ganze spätere Geschichte im Dogma vom heiligen Geiste

nur unbedeutend. Die Vorstellung der lateinischen Kirche wurde auch, wie das ganze Dogma von der Trinität, von den Reformatoren beibehalten. Die *protestantische* Dogmatik bezeichnet das, was der Heilige Geist in dem Menschen bewirkt, um denselben zu berufen, zu erleuchten, zu bessern, zu heiligen und mit Gott zu vereinigen mit dem Ausdrucke der Gnadenwirkungen oder Gaben des Heiligen Geistes. Besonders wichtig wurden in der lutherischen und reformirten Dogmatik die Lehre von der buchstäblichen Eingebung der heiligen Schrift durch den heiligen Geist und von dem sogenannten *testimonium spiritus sancti internum* worunter man die auf wunderbare Weise vom heiligen Geist gewirkte Ueberzeugung vom göttlichen Ursprung der Bibel verstand.

Von der seit Mitte des 18. Jahrhunderts erwachten Kritik ward auch die orthodoxe Lehre vom heiligen Geiste immer entschiedener bestritten. Während der Supernaturalismus zu den unbestimmten Ausdrücken der ältern Väter zurückkehrte, bekämpfte der Rationalismus die Persönlichkeit des heiligen Geistes überhaupt mit philosophischen und oxogolischen Gründen und sah in ihm nur die unpersönliche göttliche Kraft, welche uns sittlich erneuert. Diesen religiösen Gehalt in der Lehre vom heiligen Geiste hob zuerst Schleiermacher wieder hervor, welcher denselben als den christlichen Gemeingeist oder als die die Gemeinschaft der Gläubigen beseelende und in alle Wahrheit leitende göttliche Lebensmacht beschrieb. Die speculative Seite in der Lehre vom heiligen Geiste wurde durch die Hegel'sche Philosophie dahin bestimmt, dass der in der Welt oder dem Sohne, als dem Gebiete des Endlichen, objectivirte Gedanke im endlichen Geiste sich auch für das subjective Bewusstsein erschlossen und dadurch erst als die absolute Idee vollkommen verwirklicht habe, daher das im Reiche des Vaters nur an sich gehegte, im Reiche des Sohnes gleichsam seines ewigen Wesens entäusserte Göttliche im Reiche des Geistes oder in dem völlig geistig gewordenen religiösen Bewusstsein der Gemeinde zu seiner vollen concreten Offenbarung gekommen sei. Gott als absoluter Geist ist hiernach der

im Bewusstsein der endlichen Geister gegenwärtige Gott. Neuere speculative Theologen sind seitdem bemüht gewesen, den heiligen Geist zwar nicht als eine Person, aber doch als eine besondere Existenzweise des innergöttlichen Lebens selbst zu beschreiben und die Persönlichkeit Gottes erst als im Momente des Geistes wahrhaft vollzogen zu denken. Da jedoch das innergöttliche Leben für die religiöse Betrachtung nur Bedeutung erhält, sofern es sich an und in uns offenbart, so sieht die freie Theologie der Gegenwart, im Anschluss an Schleiermacher's und Hegel's Ideen, im heiligen Geist Gott selbst, sofern er als absoluter Geist im religiös-sittlichen Leben der Gemeinde sich wirksam erweist, oder das über das fromme Selbstbewusstsein übergreifende und demnach als die Macht der religiosen Idee demselben wahrhaft inne wohnende, es erfüllende und bewegende Göttliche selbst. Die restaurirte Orthodoxie der Gegenwart ist jedoch auch hier zu den dogmatischen Bestimmungen der altprotestantischen Kirchenlehre zurückgekehrt.

In engem Anschluss an die Lehre vom heiligen Geist steht die von der Dreieinigkeit oder Trinität. Wenn die lutherische Dogmatik selbst jeden Versuch, das grosse Geheimniss der Trinität dem Denken annäherungsweise begreiflich zu machen als sträfliche Selbstüberhebung der Vernunft verbot, so scheint es dass die Entstehung und Ausbildung einer so wichtigen Lehre, von der es heisst "mit ihr muss das Christenthum stehen oder fallen" mehr als irgend eine andere allgemein verstanden werden muss.

Die Ausbildung des Dogmas der Trinität, Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit, womit man in der Kirchensprache die Dreiheit göttlicher Personen in der Einheit des göttlichen Wesens bezeichnet, ist sehr allmälig und nur unter den heftigsten kirchlichen Kämpfen erfolgt. Die ältesten Nazarener wussten so wie die Juden nur von einem einigen, nicht von einem dreieinigen Gott, sahen in Jesus Christus den vom Geiste Gottes gesalbten, aber wesentlichen menschlichen Messias, im heiligen Geiste keine göttliche Person, sondern die Offenbarung göttlicher Kraft und Lebensfülle in der Welt. Das ganze

Judenchristenthum, in welchem die ursprüngliche Gestalt des Christenthums sich darstellt, hielt an der göttlichen "Monarchie" und der wesentlichen Menschheit Christi fest. Auch der Apostel Paulus kennt die Trinitätslehre noch nicht. Nach ihm ist Christus das himmlische, zu unserer Erlösung in's Fleisch gekommene Urbild der Menschheit, dessen Wesen der von Gott ausgehende Geist ist. Aber derselbe Gottesgeist wird bei der Bekehrung auch den Gläubigen eingepflanzt, die dadurch ebenfalls zu Söhnen Gottes und des ewigen göttlichen Lebens theilhaftig werden. Eine Weiterbildung dieses Gedankens liegt in der im 2. Jahrhundert zu Rom verbreiteten Lehre vor, dass der heilige Geist der ewige Sohn Gottes sei, der sich in Jesus mit einer menschlichen Persönlichkeit verbunden und letztere zu gleicher Herrlichkeit mit sich erhoben habe. In Verbindung mit der jüdischen Engellehre gestaltete sich bei judenchristlichen Parteien diese Vorstellung auch dahin, dass Christus der oberste der Erzengel, der heilige Geist seine Mutter oder nach anderer Anschauung seine Schwester sei, während die gnostischen Phantasien von einer innergöttlichen Geisterwelt Christum zu einem aus dem Geisterreiche herabgestiegenen Aeon machten, der entweder mit dem Menschen Jesus sich verbunden, oder nur eine scheinbare Menschheit angenommen habe. Seit den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts brach sich daneben die der jüdisch-alexandrinischen Speculation entnommene Lehre vom göttlichen "Logos" Bahn, welche namentlich in griechisch gebildeten Kreisen eine Vermittelung des Christenthums mit der Zeitphilosophie anstrebte. Der Logos, nach platonischer Anschauung die innergöttliche aber in der Welt sich offenbarende göttliche Vernunft wurde nach dem Vorgange Philo's immer bestimmter als ein zum Zwecke der Weltschöpfung aus Gott hervorgetretenes persönliches Mittelwesen gefasst, welches als eine Art Untergott die Welt gestalte und regiere. Indem man diesen Logos in Christo Fleisch geworden sein liess, konnte man das Christenthum als die vollkommene göttliche Offenbarung philosophisch zu rechtfertigen meinen und gleichzeitig dem Drange

der frommen Vorstellung nachgeben, welche schon früh begann, die Person Christi immer mehr in übermenschliche Regionen hinaufzurücken. Zugleich schien hierdurch die Einheit der Weltanschauung ungleich besser gewahrt als die durch die gnostischen Speculationen von einer Mehrheit immer unvollkommener göttlicher Aeonen. Diese Lehre, welche uns seit Mitte des 2. Jahrhunderts im vierten Evangelium bei griechisch gebildeten Kirchenlehrern, wie Justinus, Tatianus, Theophilus, Athenagoras, Clemens von Alexandrien, begegnet, suchte die Einheit Gottes bald durch strenge Subordination des Logos unter den Vater, bald dadurch zu retten, dass Gott ganz abstract als das über jede Bestimmung hinausliegende Sein gefasst, alle Fülle des göttlichen Lebens aber im göttlichen Logos concentrirt wurde. Aber erst unter heftigen Kämpfen konnte sich diese Logoslehre allgemein durchsetzen. Während die ältere judenchristliche Form des Monarchianismus gegen Ende des Jahrhunderts immer mehr zurückgedrängt wurde, bestritt die officielle Theologie der römischen Kirche bis in die ersten Jahrzehnte des 3. Jahrhunderts die Logoslehre als Zweigötterei und wahrte die Einheit Gottes durch die von Noëtus, Praxias u. a. aufgebrachte, von den Gegnern als Patripassianismus bezeichnete Ansicht, dass ein und dasselbe göttliche Wesen nach seinem ewigen Sein Vater, nach seiner Erscheinung im Fleisch Sohn genannt werde. Doch wurde die zu Ende des 2. Jahrhunderts in Kleinasien und Alexandrien allgemein recipirte Logoslehre in subordinatianischer Form durch Irenäus, Hippolytus und Tertullian auch im Abendlande verbreitet. Danach wäre der Sohn erst zum Zwecke der Weltschöpfung als besonderes Subject aus dem Vater hervorgetreten, als die persönlich gewordene innergöttliche Vernunft, um danach durch Annahme einer menschlichen Natur die Erlösung zu vollbringen und die Menschheit mit Gott zu versöhnen. renäus vertheidigte diese Theorie gegen die Gnostiker, Tertullian in stark sinnlicher Fassung gegen Praxias, Hippolyt gegen Noëtus, der Verfasser der "*Philosophumena*" gegen den römischen Bischof

Kallistus. Daneben erhielt sich ein fortgebildeter Monarchianismus, der im Logos ebenso wie im heiligen Geiste nicht besondere göttliche Subjecte, sondern nur verschiedene Erscheinungsformen des göttlichen Wesens sah, in mehr oder minder vorsichtigen Ausdrücken noch bis ins 4. Jahrhundert hinein. Aber schon Origenes hatte die ältere Logoslehre dahin weitergebildet, dass er den göttlichen Logos oder den "Sohn" als besondere Persönlichkeit oder "Hypostase" ewig vom Vater gezeugt werden liess. Im Laufe des 3. Jahrhunderts gewann diese Meinnng allenthalben die Oberhand, und nur darüber war Streit, ob der Sohn in demselben Sinne Gott heissen könne, wie der Vater, ob er also diesem wesensgleich und aus dem Wesen des Vaters geboren sei oder nicht. Für erstere Ansicht, welche Bischof Athanasius von Alexandrien gegen den Presbyter Arius vertheidigte, entschied 325 die Synode von Nicäa; doch dauerte es über ein halbes Jahrhundert, ehe das nicänische Bekenntniss von der Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes allgemeine Annahme fand. Die entgegengesetzte, allmählich zu der Consequenz fortgebildete Ansicht, dass der Sohn nur die erstgeschaffene Kreatur und höchstens im uneigentlichen Sinne Gott sei, weil die Ungezeugtheit als wesentliches Merkmal der Gottheit nur dem Vater zukommen könne, wurde als arianische Ketzerei von der Kirche verflucht und von der weltlichen Obrigkeit gewaltsam verfolgt. Die zu Nicäa noch nicht ausgesprochene Gleichstellung des heiligen Geistes mit Vater und Sohn als einer dritten, den beiden andern wesensgleichen göttlichen Persönlichkeit, war doch nur eine Consequenz der nicänischen Beschlüsse, die auf der Synode zu Constantinopel (381) durch Beilegung göttlicher Prädicate an den heiligen Geist angebahnt und bald darauf zur herrschenden katholischen Lehre erhoben wurde.

So war seit Ende des 4. Jahrhunderts die Kirche darüber einig, dass das Eine göttliche Wesen ewig in drei göttlichen Personen subsistire, welche dennoch nur Ein Gott, nicht drei Götter untereinander aber schlechthin wesensgleich, nicht der Substanz, sondern nur der Existenzweise nach unterschieden sein sollten. Diese in

ihren schärfsten Consequenzen im sogenannten Athanasianischen Symbolum entwickelte Lehre gab der Kirche das Räthsel auf, wie drei göttliche Iche zugleich ein einziges Ich sein könnten. Das Mittelalter schlug alle Bedenken nieder durch die Berufung auf die kirchliche Autorität, auf welche hin man die Dreieinigkeit als das grösste Mysterium demüthig glauben und anbeten müsse, konnte sich aber doch der Versuchung nicht erwehren, das Geheimniss dem Denken begreiflich zu machen, wobei man bald zu völliger Dreigötterei, bald zu der sogenannten Sabellianischen Meinung kam, dass die drei "Hypostasen" nur drei verschiedene Daseinsformen des Einen göttlichen Ich, nicht aber drei wirkliche Individuen seien. Letzterer Ansicht leistete die seit Augustin im ganzen Mittelalter herrschende Vorstellung Vorschub, dass die Dreiheit in Gott nach Analogie des Menschengeistes zu denken und auf die drei Grundunterschiede der göttlichen Macht, Weisheit und Güte zurückzuführen sei, wenngleich man daneben immer an der Forderung festhielt, diese Dreiheit nicht blos als eine eigenschaftliche, sondern als eine wirklich persönliche vorzustellen. Die Reformation des 16. Jahrhunderts nahm das Mysterium der kirchlichen Trinitätslehre als das Fundament alles Christenglaubens in ihre sämmtlichen Bekenntnissschriften herüber und verfolgte jede Abweichung davon als gräuliche Ketzerei selbst mit blutiger Gewalt. Die lutherische Dogmatik verbot selbt jeden Versuch das grosse Geheimniss dem Denken annäherungsweise begreiflich zu machen, als sträfliche Selbstüberhebung der Vernunft, noch im 18. Jahrhundert wurde eine von dem Wolffianer Darjes in Jena unternommene Demonstration der Dreieinigkeit von der dortigen theologischen Facultät als ein vermessenes Unterfangen, den Schleier vom Heiligthum hinwegzureissen, verurtheilt. Aber schon die Reformationszeit hatte mit der neubelebten Kritik der überlieferten Kirchenautorität auch Zweifel an der Wahrheit der Dreieinigkeitslehre und erlebte die Gründung einer eigenen, freilich von Lutheranern wie Reformirten verfluchten Kirchengemeinschaft, die auf die Verwerfung der Trinität und auf das

Bekenntniss der Einheit Gottes gegründet war. Unter dem Einflusse der Socinianer nahmen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts auch unter den Arminianern, und bald auch in der anglicanischen Kirche unitarische Meinungen überhand, welche der engliche Deismus zur consequenten Bestreitung der Trinitätslehre ausbildete. Auch der deutsche Rationalismus verwarf dieselbe als unbiblisch und mit dem natürlichen Glauben an die Einheit des höchsten Wesens im unausgleichlichem Widerspruche, während der Supernaturalismus Schritt vor Schritt zu subordinatianischen, arianischen und sabellianischen Meinungen zurückkehrte. Die Kant'sche Philosophie sah in der Trinität nur eine symbolische Andeutung der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe, oder die schöpferische, erhaltende und regierende Wirksamkeit Gottes. Auch Schleiermacher, der sie in seiner Glaubenslehre in den Anhang verwies, redete nur von verschiedenen Daseinsformen des göttlichen Seins. Dagegen fand nach dem Vorgange Schellings die Hegelsche Schule in ihr den Inbegriff alles speculativen Gehalts des christlichen Glaubens zusammengefasst, indem man das Ansichsein des Absoluten als den Vater, sein Anderssein in der Welt als den Sohn, seine Rückkehr zu sich selbst im menschlichen Bewustsein als den Geist bezeichnete. Seitdem wurde es auch in theologischen Kreisen wieder üblich von der Dreieinigkeit als den "drei wesentlichen Momenten im Selbstvermittelungsprocesse des göttlichen Wesens," von "innern Unterschieden" in der Gottheit, durch welche Gott selbst "erst ein lebendiger" werde, oder von der "Exposition der absoluten Persönlichkeit" zu reden, wobei nur darüber gestritten wurde, ob dieser innergöttliche Lebensprocess der Weltprocess als Moment in sich enthalte, oder schlechthin unabhängig von der Welt zu denken sei. Letzteres galt dem Hegel'schen Panteismus gegenüber nicht blos als die frömmere, sondern auch als die "tiefere" Auffassung. In abenteuerlichster Mischung wurde aus dogmatischen Formeln und halbverstandenen philosophischen Phrasen eine neue, speculativ sein sollende Trinitätslehre gestaltet, die weder kirchlich noch philosophisch war. Beim Erwachen aus dem speculativen

Tummel flüchteten die einen unter die alte Kirchenautorität und unter den Schutz des Mysteriums zurück, mit Bannflüchen im Munde gegen die trunkene Wissenschaft, während die andern zu unitarischen oder sabellianischen Ansichten sich hinneigten. Die freie Theologie der Gegenwart hat erkannt, dass der religiöse Gehalt der biblischen Gedanken von Vater, Sohn und Geist, oder von dem Einigen in Christus voll offenbarten, durch seinen Geist in den Gläubigen Wohnung machenden Gott mit der Speculation als solcher gar nichts zu thun habe, noch weniger aber mit den spät erst ausgeprägten kirchlichen Formeln identisch sei, und bestreitet zugleich den Anspruch der Orthodoxie, das Product eines durch mehrere Jahrhunderte fortgesetzten dogmatischen Denkens unter dem Schutze des Mysteriums der Kritik des Denkens entziehen zu wollen. Aber wie sie in der kirchlichen Trinitätslehre nur eine aus religiösen Anschauungen und Zeitphilosophemen allmählich erwachsene mythologische Vorstellung sieht, so stellt sie auch das Recht in Abrede mit Neuern von einem Werden oder einem Processe in Gott zu reden, ohne darum den speculativen Gehalt der Hegel'schen Lehre zu leugnen. Sie lehrt daher eine Dreiheit ewiger Wesensbestimmtheiten im Absoluten (das absolute Wesen, den absoluten Geist) deren Relationen zur Welt, zum Menschen und zum frommen Selbstbewusstsein in immer concreterer Mannigfaltigkeit die absolute Macht, Intelligenz und Güte Gottes offenbaren.

Den Schluss des Glaubensbekenntnisses bildet die Lehre von der Auferstehung, d. h. Wiederbelebung des vom Tode erweckten Menschenleibes und die erneute Vereinigung der Seele mit demselben.

Im heidnischen Alterthum tritt der Auferstehungsglaube nur sehr vereinzelt auf. Die griechische Volksreligion wusste nur von einem freudlosen, traumartigen Aufenthalte der abgeschiedenen Seelen im Schattenreiche, aus welchem nur Halbgötter und Heroen in die Oberwelt zurückkehrten. Doch war nach der Volksvorstellung das Schicksal der Todten von ihrem Leben auf Erden bedingt, und

mit dem Glauben an ein unterirdisches Todtengericht verknüpfte sich die Erwartung, dass die Bösen im Tartarus ewige Qualen erdulden würden, während den ausgewählten Lieblingen der Götter in den elysäischen Gefilden ein immerwährendes seliges Dasein bevorstehe. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele ward von Philosophen, wie Sokrates und Platon mit Gründen der Wissenschaft erwiesen, in den sogenannten Mysterien als Geheimlehre, welche jedoch jedem griechischen Manne zugänglich war, symbolisch dargestellt. Bei den Aegyptern und Indiern findet sich der Glaube an eine Seelenwanderung, während eine ausgebildete Auferstehungslehre uns nur im Parsismus begegnet, nach welchem bei der Erscheinung des Sosiosch, des dritten der Erlösung bringenden Söhne des Zoroaster, alle sterben und mit den schon früher Gestorbenen durch Ormuzd's Macht wieder auferstehen. Die zerstreuten Körpertheile werden zurückgegeben von den Elementen, die Gebeine von der Erde, das Blut vom Wasser, das Haar von der Pflanze, das Leben vom Feuer. Das Weltgericht und die Weltreinigung wird unmittelbar folgen.

Im älteren Hebräismus herrscht die dem griechischen Volksglauben sehr verwandte Vorstellung vom Scheol, dem freudlosen Todtenreiche; die vereinzelt vorkommenden Todtenerweckungen aber und die von der Volkssage berichtete Entrückung in den Himmel beweist nichts mehr, als ähnliche Sagen der griechischen Mythologie. Eine festere Gestalt gewinnt der Auferstehungsglaube erst nach der Zerstörung des jüdischen Staats in Verbindung mit der Hoffnung auf eine herrliche Erneuerung der nationalen Theokratie in der messianischen Zeit. Die Belebung der Todtengebeine erscheint hier nicht blos als ein Sinnbild der Neubelebung des messianischen Volks, sondern ausdrücklich in dem Sinne, dass auch die abgeschiedenen Frommen ins Leben wieder zurückkehren sollen, um Antheil zu nehmen an der neuen Herrlichkeit ihres Volks. Ezechiel Kap. 37. Jesaias 25, 8; 26, 19. (leztere zwar nicht von Jesaia verfasst). Im Buche Daniel (12, 2. 13) begegnet uns dann die Hoffnung auf Wiederbelebung der Frommen und der Gottlosen in der messianischen Zeit;

doch scheint sie auch in der Folgezeit nicht zur herrschenden Volksvorstellung geworden zu sein. Auch Stellen, wie Matth. 14, 2; 16, 14 beweisen nur den Glauben des Volks an die Möglichkeit einer wunderbaren und ausnahmsweisen Wiederbelebung einzelner. Das zweite Buch der Makkabäer, in welchem der Auferstehungsglaube (Kap. 7) sehr entschieden auftritt, gehört der hasidäischen Parthei an, deren spätere Abkömmlinge, die Pharisäer, diesen Glauben zur Lehre ausbildeten, wogegen die Sadducäer auch in diesem Stücke die ältere Volksmeinung, welche die Hoffnung nicht kannte, gegen die pharisäischen Neuerungen aufrecht erhielt.

Zum allgemeinen Volksglauben ist die Auferstehung der Leiber erst im Christenthum geworden. Jesus selbst verkündigte mit der Lehre vom Himmelreiche nicht nur ein ewiges Leben aller zur Theilnahme an diesem Reiche Berufenen, sondern ausdrücklich auch eine Auferstehung der Todten, in Verbindung mit seiner eigenen herrlichen Wiederkunft, und ein grosses Weltgericht über die Heiden, bei welchem die Guten zur Seligkeit des messianischen Reichs eingehen würden, während den Bösen das ewige Feuer bevorstehe. Die symbolischen Bilder seiner Verkündigungen wurden von den ältesten Christen buchstäblich verstanden und zum Theil noch mannigfach ausgemalt. Die Auferstehung Jesu blieb den Aposteln die sicherste Bürgschaft ihrer eigenen dereinstigen Auferweckung von den Todten und, nächst dem Kreuzestode ihres Herrn, der leuchtende Mittelpunkt ihres Glaubens. Als Zeitpunkt der Auferstehung der Gläubigen galt auch ihnen die Wiederkunft Christi zur Begründung seines Reiches auf Erden, welche z. B. Paulus noch zu erleben hoffte. Die Offenbarung Johannis unterscheidet daher eine doppelte Auferstehung: eine der Gläubigen bei der Erscheinung Christi, und eine allgemeine Auferstehung zum Endgericht. Die Auferstehung der Todten wird im neuen Testament nirgends auf Vernunftgründe gestützt, sondern einfach als eine Folge des Glaubens an Christum und der dadurch begründeten unauflöslichen Lebensgemeinschaft mit ihm, dem Fürsten des Lebens, betrachtet. Ueber die Beschaffenheit des Auferstehungs-

leibes aber hat Paulus die Lehre entwickelt, dass er nicht grobmaterieller, sondern himmlischer Art, also auch nicht derselbe sein werde mit dem ins Grab gelegten, in Verwesung übergehenden irdischen Leib, sondern nur aus dem Keime desselben hervorgehen werde (1 Kor. 15, 35.)

> 15. Möchte aber Jemand sagen : Wie werden die Todten auferstehen? Und mit welcherlei Leibe werden sie kommen?
>
> 44. Es wird gesäet ein natürlicher Leib, und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Hat man einen natürlichen Leib, so hat man auch einen geistlichen Leib.

Schon in der Apostelzeit scheint diese Lehre in griechischen gebildeten Kreisen auf Widerspruch gestossen zu sein ; daher liessen es sich nach den Andeutungen, welche schon Paulus gegeben, die Kirchenlehrer angelegen sein, die angezweifelte Lehre durch eine Reihe von Beweisen zu stützen. Nächst der Auferstehung Jesu selbst werden die von ihm und den Aposteln vollbrachten Todtenerweckungen wie auch entsprechende Vorgänge im Leben der Natur, die unzertrennliche Verbindung von Leib und Seele, endlich die Gerechtigkeit, Güte und Allmacht Gottes als Beweismittel benutzt. In der Folgezeit lassen sich eine idealistische und eine realistische Ansicht unterscheiden. Während die Gnostiker die Körperauferstehung vermöge ihrer Geringschätzung alles Materiellen leugnen mussten und nur eine Unsterblichkeit der "pneumatischen"*) Seelen lehrten, vertraten die meisten Kirchenlehrer des Alterthums die mehr oder minder sinnlich ausgestattete Vorstellung, dass der Auf-

*) Pneuma (Hauch, Geist) heisst in der Kosmologie der Gnostiker der geistige, von dem höchsten, ewigen und guten Gott abstammende Lebenskeim in der Welt und zugleich das der Menschennatur eingepflanzte göttliche Vernunftvermögen. Dem Pneuma steht die Psyche als der physische und sinnliche Lebenskeim, ein Werk des Demiurgen, und die Hyle oder Materie als das böse Princip entgegen. Alles Heil des Menschen besteht nach der gnostischen Philosophie darin, dass das Pneuma den Sieg über die Psyche und Hyle gewinne, aus der Gewalt des Demiurgen sich befreie und zu dem höchsten guten Gott zurückkehre. Den Gnostikern zufolge classirten die Heiden unter die Herrschaft der Hyle, die Juden unter die Gewalt der Demiurgen, die Christen aber wurden als die Pneumatischen angesehen.

erstehungsleib derselbe sein werde wie der ins Grab gesenkte. Dagegen neigte sich die alexandrinische Schule zu einer geistigern Auffassung, und namentlich Origines lehrte im Anschluss an Paulus sowohl, wie an Ideen der Platonischen Schule, dass in der Auferstehung der nach dem Sündenfalle mit dem gröbern, materiellen überkleidete "pneumatische" Leib, von seiner verweslichen Hülle befreit, zur vollkommenen Entfaltung komme. Indessen wurde diese origenistische Ansicht im 6. Jahrhundert als ketzerisch verdammt, und trotz des, durchs ganze Mittelalter sich hindurchziehenden Widerspruchs spiritualisirender Sekten und pantheistischer Mystiker hielt die Kirche mit Zähigkeit an der Vorstellung fest, dass die verwesten Gliedmassen am Auferstehungstage bis auf Haut, Haare und Nägel sich wieder zusammenfinden würden.

Erst in neuerer Zeit ist der, auch vor der Reformation unerschütterlich aufrecht erhaltene Auferstehungsglaube von der theologischen Wissenschaft ernstlich angefochten worden. Der Rationolismus, welcher vermöge des ihm eigenen Dualismus zwischen Geist und Leib, die Unsterblichkeit der Seele als einen Hauptartikel seines Catechismus festhielt, hat doch die leibliche Auferstehung verworfen und bald für blose Accomodation an jüdische Vorstellungen, bald für eine symbolische Darstellung erklärt. Schleiermacher, und die consequenten Anhänger der hegelschen Schule haben die persönliche Fortdauer der Individuen überhaupt aufgegeben uud Strauss bezeichnete den Glauben an ein Jenseits als den letzten Feind, den die Wissenschaft zu überwinden habe.

Jedenfalls wird eine unbefangene Betrachtung mit Schleiermacher zugeben müssen, dass, wie es eine unfromme Weise gibt an die Fortdauer nach dem Tode zu glauben, es auch eine fromme Weise geben könne, auf sie zu verzichten. Die theologische Wissenschaft aber kann eben so wenig, wie die Philosophie davon ablassen, das für die moderne Weltanschauung so schwierige Problem immer aufs Neue ins Auge zu fassen. Der ältere dualistische Standpunkt, welchem die Seele als eine von dem Körper specifisch verschiedene Substanz

gilt, deren Einfachheit ihre Unzerstörbarkeit in sich schliesse, kann heut zu Tage als allgemein von der Wissenschaft überwunden betrachtet werden. Dagegen mehren sich gegenwärtig die Stimmen, welche auch philosophischerseits die individuelle Fortdauer zwar nicht als fertigen und angebornen Besitz, sondern als ein durch sittliche Entwickelung der Persönlichkeit anzueignendes Gut betrachten und im Anschluss an die Andeutungen des Paulus und die origenistische Lehre, von einer pneumatischen Leiblichkeit sprechen, welche allmälig durch die fortschreitende Ausbildung des geistigen Lebens aus dem grobmateriellen Körper ausgeschieden, der "Seele" bleibend als Organ ihrer Empfänglichkeit und Thätigkeit diene, und auch nach der Zerstörung des sichtbaren Leibes ein persönliches Leben und geistige Gemeinschaft ermögliche (so J. H. Fichte, Weisse, Richard Rothe).

Dem modernen Pietismus, welcher sich mit Vorliebe auf "die Lehre von den letzten Dingen" geworfen hat, sind freilich diese und ähnliche Vorstellungen noch lange nicht derb und handgreiflig genug wogegen die entschieden pantheistische Richtung die der Philosophie, ebenso wie ihr letzter Ausläufer, der Materialismus, alle jene Versuche die individuelle Fortdauer wissenschaftlich zu begründen, ebenso wie die Forderung, Gott als selbstbewusste Persönlichkeit zu denken, als Thorheiten bespöttelt. Jedenfalls steht und fällt, wenn nicht die Auferstehung der Leiber, so doch die persönliche Fortdauer mit dem Glauben an den persönlichen Schöpfergott, und das fromme Bewusstsein des Christen wird sich nie mit einer Lehre befreunden können, welche mit der persönlichen Fortwirksamkeit Christi, auch den Glauben an eine unaufhörliche Lebensgemeinschaft des Erlösers mit den Seinigen aufhebt.

Für den christlichen Glauben hängt daher mit der Frage nach unserer persönlichen Fortdauer die andere Frage nach der Auferstehung Jesu unzertrennlich zusammen. Sofern darunter die Wiederbelebung seines am Kreuze gestorbenen Leibes und dessen Hervorgehen aus dem Grabe verstanden wird, mag allerdings das Urtheil, unbeschadet

des christlichen Bewusstseins, verschieden ausfallen. Die Thatsache, dass der Gekreuzigte seinen Jüngern wiedererschienen ist, und nicht blos einmal, sondern längere Zeit hindurch, bald von mehreren, bald von einer grösseren Menge von Gläubigen gesehen wurde, ist fester als jedes andere Factum der christlichen Urgeschichte verbürgt. Die Erklärung dieser Thatsache, auf welcher das ganze Dasein der christlichen Kirche beruht, fällt der historischen Kritik anheim. Der älteste auf uns gekommene Bericht ist das Zeugniss des Paulus, welcher die ihm auf dem Wege nach Damascus gewordene Christusvision auf völlig gleiche Linie mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen stellt (Kor. I. 15, 4—8).

4. Und dass er begraben sei, und dass er auferstanden sei am dritten Tage, nach der Schrift
5. Und dass er gesehen worden ist von Kepha's, darnach von den Zwölfen,
6. Darnach ist er gesehen worden von mehr denn 500 Brüdern auf einmal, deren noch viele leben, etliche aber sind entschlafen,
7. Darnach ist er geseheu worden von Jacobi, darnach von allen Aposteln,
8. Am letzten nach allen ist er auch von mir, als einer unzeitigen Geburt, gesehen worden :
9. Denn ich bin der geringste unter den Aposteln, als der ich nicht werth bin, dass ich ein Apostel heisse, darum, dass ich die Gemeine Gottes verfolget habe.

Die Auferstehungsberichte der Evangelien, welche ein leibliches Hervorgehen aus dem Grabe bezeugen, sind zwar ein vollgültiges Zeugniss für den Sinn, in welchem schon die apostolische Zeit das Auferstehungswunder verstanden hat, stimmen aber untereinander wenig überein, und während das echte Marcus Evangelium über die Erscheinungen des Auferstandenen keine nähere Auskunft gibt (der jetzige Schluss von Kap. 16, 9—20 wird für unecht gehalten), so scheint in den übrigen Berichten die fromme Sage in immer gesteigertem Maasse geschäftig zu sein, namentlich auch in dem nach Johannes benannten Evangelium. Die Schwierigkeiten, welche die Auffassung des Auferstehungswunders als eine wiederholte Reihe von Visionen hat, sind wenigstens nicht grösser als bei der, von dem Rationalismus und selbst von Schleiermacher empfohlenen Annahme

Christus sei scheintod gewesen, welche Vorstellung obendrein für das sittlich-religiöse Bewusstsein immer etwas Anstössiges behalten wird. Andrerseits wird die Strauss'sche Ansicht, welche die wiederholten Christusvisionen nur als ein subjectives Phantasiebild der Jünger fasst, das religiöse Bewusstsein ebenso wenig befriedigen können, und gibt am Ende der Wissenschaft ein nicht viel geringeres Räthsel auf, als wenn man sich mit Weisse, Niedner, Ewald u. a. zu der Annahme einer objectiven Einwirkung der verklärten Persönlichkeit Jesu auf Gemüth und Sinne der Jünger entschliesst.

Uebrigens muss auch die buchstäbliche Auffassung des Auferstehungswunders jedenfalls zugeben, dass die Gestalt, in welcher der verklärte Herr den Seinen erschien, eine wesentlich andere war als damals, da er noch mitten unter ihnen lehrte und lebte. Immerhin wird indessen der nähere Hergang des wunderbaren Ereignisses geheimnissvoll bleiben, und unbeschadet des christlichen Glaubens mögen verschiedene es verschieden zurechtlegen, wenn nur die Hauptsache gewahrt bleibt, dass die Jünger auf unzweifelhafte Weise davon überzeugt wurden, ihr Herr sei nicht unter den Todten zu suchen, sondern sei vom Tode zum Leben in verklärter Herrlichkeit hindurchgedrungen.

Gegen das apostolische Glaubensbekenntniss ist nun der gewichtige Einwurf vollgültig, welcher gegen Glaubensbekenntnisse überhaupt besteht, dass wo sie Geltung erlangen, es aus ist mit jener Einfachheit und göttlichen Aufrichtigkeit des Herzens, von da die Wirksamkeit des religiösen Unterrichts gar sehr abhängt. In dieser Beziehung sagt Channing:

" Wenn ein Geistlicher Eindruck machen soll mit seiner Predigt, so gehört dazu, dass er aus seinem eigenen Herzen heraus rede und nicht ängstlich sich anbequemen müsse an Redeformen, die von Andern hergerichtet worden sind. Es ist wichtig, dass er die Wahrheit verkündigt gerade in der Gestalt, wie sie sich in seinem Geiste darstellt, gerade in den Worten, in die sich ihm von selbst seine Gedanken kleiden. Unseren eigenen Sinn frei, geradeaus, furchtlos

auszudrücken ist das Mittel, dem Sinne der Andern beizukommen. Nun haben die Glaubensbekenntnisse eben die Wirkung, diese freie Aeusserung des Gedankens zu hindern. Der Prediger muss Worte suchen, die den geheiligten Satzungen seiner Kirche nicht widerstreben. Kommen ihm neue Gedanken, die nicht ganz und gar mit dem stimmen, was der Glaubensartikels-Krämer zu Markte bringt, muss er sie mit zweideutigen Wendungen bedecken. Zweifelt er zufällig an dem oder jenem Grundsatz seiner Kirche, so muss er seine Sprache verrenken und verdrehen, und seinen klaren Worten einen davon abweichenden Sinn unterlegen, damit er den Schein bewahre, recht gläubig zu sein, ohne geradezu von der Wahrheit abzuweichen. All solches Thun richtet Geist und Herz zu Grunde; es erniedrigt den Menschen vor sich selber; es trübt den Blick der Erkenntniss; es gewöhnt den Menschen, mit der Wahrheit sein Spiel zu treiben. Je mehr Einer seine Gedanken abschwächt und seine Ueberzeugung unterdrückt, um seine Rechtgläubigkeit gegen jeden Verdacht zu sichern; je mehr er seine Worte von Andern entlehnt, statt mit eigener Zunge zu sprechen; je mehr er, um von der Lehre seiner Kirche nicht abzuweichen, der Sprache einen gezwungenen Sinn unterlegt, desto mehr verdüstert und entwürdigt er sein Verständniss und untergräbt die Männlichkeit und Reinheit seines Characters. Wenn die, welche die Kette der Glaubensbekenntnisse tragen, einmal das Glück kennen lernten, die Luft der Freiheit zu athmen und ihr Gewissen unbeschwert zu erhalten von dem geheimen Vorwurf der Unaufrichtigkeit, kein Reichthum und keine Macht der Welt vermöchte so viel über sie, dass sie ihre geistige Freiheit daran gäben." (10)

Hier ist nun auch noch des namentlich in der katholischen Kirche üblichen Glaubenseides zu erwähnen, d. h. das Glaubensbekenntniss, welches alle Geistlichen und akademischen Lehrer bei Uebernahme ihrer Aemter, wie alle zur katholischen Kirche Uebertretenden ablegen müssen. Die Formel dieses Eides ist in den Ländern, welche die Decrete der tridentinischen Kirchenversammlung

ohne Einschränkung angenommen haben, ganz dieselbe, wie sie Papst Pius IV. nach den Beschlüssen dieses Conciliums abgefasst und durch die Bulle vom 13. November 1564 eingeführt hat. Bekanntlich wurden die Berathungen des tridentinischen Concils durch die Reformation unterbrochen und bei seiner Wiedervereinigung 1562 stellte sich nur zu bald heraus, dass von demselben keine Verbesserung der Kirche, noch weniger eine Wiedervereinigung mit den Protestanten zu hoffen sei. So heftig auch bisher die deutschen, spanischen und französischen Bischöfe auf der Verwahrung ihrer Rechte bestanden, willigten sie doch endlich in das nach päpstlicher Ansicht abgefasste Decret von der Priesterweihe und Hierarchie ein, das am 15. Juli 1563 öffentliche Bestätigung erhielt. Mit gleicher Nachgiebigkeit liess man am 11. November das Decret vom Sacrament der Ehe, worin das Cölibat der Geistlichen geboten war, und am 3. und 4. December die sehr eilfertig abgefassten Decrete vom Fegfeuer, dem Heiligen-, Reliquien- und Bilderdienst, den Klostergelübten, Ablass, Fasten, Speiseverbot und Verzeichniss der verbotenen Bücher, welches nebst der Abfassung eines Katechismus und Breviers dem Papste überlassen wurde, durchgehen. Am Schluss der letzten Sitzung rief der Cardinal von Lothringen: "Verflucht seien alle Ketzer!" und die Prälaten stimmten ein: "Verflucht, verflucht!" dass der Dom von ihren Verwünschungen wiederhallte. Die Beschlüsse dieser Versammlung, von 255 Prälaten unterschrieben, am 26. Januar 1864 vom Papste in ihrem ganzen Umfange bestätigt, verewigten die Trennung der Protestanten von der katholischen Kirche und erhielten für diese die Kraft eines symbolischen Buches. Da die in demselben enthaltene Eides-Formel besonders zur Anerkennung des Papstes als Statthalter Christi verpflichtet, ist sie ein vorzügliches Mittel gewesen, das durch eine freiere Politik der Fürsten gesunkene Ansehen des Papstes aufrecht zu erhalten. In Frankreich, wo die Beschlüsse des Tridentiner Conciliums nicht angenommen wurden, erhielt der Glaubenseid für die Priester eigenthümliche Aenderungen. Mit dem in der Revolution von der

französischen Geistlichkeit geforderten Constitutions- oder Bürgereide vertrug sich der Glaubenseid durchaus nicht; um demselben nicht untreu zu werden, wanderten viele Priester aus oder legten ihre geistlichen Aemter nieder. Die belgischen und lütticher Priester halfen sich auf Bescheid des Papstes Pius VII. dadurch, dass sie statt des eigentlichen Bürgereides schworen, nichts zu thun, was gegen die französische Constitution wäre; das Concordat vom 15. Juli 1801 traf auch in diesem Punkte einen Mittelweg.

Mit dem Glaubenseid ist der Feudalitätseid, den die Bischöfe beim Antritt ihres Amtes dem Papste zu leisten haben, nicht zu verwechseln.

In der protestantischen Kirche hat man, obwohl im Widerspruch mit den Grundsätzen derselben, schon im Reformationszeitalter auf Veranlassung von innern Lehrstreitigkeiten angefangen, Geistliche, Lehrer und Kirchendiener, oft sogar sämmtliche öffentliche Beamte, auf die öffentlichen Bekenntnisse zu verpflichten. Diese Verpflichtung, anfangs in der Form von Namensunterschriften, nahm in der Folge den Charakter eines förmlichen Glaubenseides an, welcher seit dem 18. Jahrhundert besonders als Schutzwehr gegen das Ueberhandnehmen freierer kirchlichen Ansichten benutzt wurde. Seit Ende des vorigen Jahrhunderts hat man in vielen Ländern durch Abänderung der Eidesformeln eine Beseitigung des Gewissenszwanges zu erzielen, oder, wo die alten Formeln bestehen blieben, wenigstens durch laxe Auslegung derselben zu helfen gesucht. Indessen bot die äusserlich meist unerschüttert gebliebene "Rechtsbeständigkeit" der alten Bekenntnisse, mit welcher sich die Rationalisten durch künstliche Mentalreservationen abzufinden suchten, der neuerwachten Orthodoxie eine bequeme Handhabe, die alten Eidesformeln in ihrer ganzen Strenge wieder geltend zu machen und gegen "Irrlehrer" und "Ketzer" gelegentlich mit Absetzungen vorzugehen. Die Verwerflichkeit des Glaubenseides auf protestantischem Boden ist längst erschöpfend erwiesen und die Aufhebung oder doch wesentliche Umgestaltung derselben sogar

von den englischen Universitäten gefordert worden, wie denn in der That eine, sei es eidliche, sei es sonstwie verbindliche Verpflichtung auf die alten Bekenntnisse oder auch nur auf den Bibelbuchstaben gegen die Grundsätze des Protestantismus verstösst. Eine Abhülfe ist aber auch hier wie anderwärts von verknöcherten Dogmen und hierarchischen Gelüsten nur von einer freien Kirchenverfassung auf Grundlage des Gemeindeprincips zu erwarten.

Wir haben bereits erwähnt, dass die Wissenschaft nicht zum Unglauben führt, sondern nur in der Art reinigend einwirkt als sie den Glauben von den ihn auf den verschiedenen Stufen der Entwickelung stets begleitenden Auswüchsen zu befreien strebt, die als *Aberglaube* und *religiöse Schwärmerei* ihn so häufig verunstalten. (11)

Aberglaube ist in diesem Sinne nicht der Gesammtinhalt des heidnischen Glaubens, sondern das Festhalten heidnischer Gebräuche, Meinungen und Vorstellungen, denen mit einem Mal zu entsagen dem neubekehrten Christen, obschon er die heidnischen Götter verachtete, um so schwerer wurde, da der Hang nach dem Wunderbaren und Uebersinnlichen in der menschlichen Natur tief begründet ist und das Christenthum ihm überdies auch wieder mit einer neuen Wunderfülle entgegentrat. In den Lücken, die dieses gelassen hatte, oder wo dessen Geist von dem rohen Gemüthe noch unverstanden blieb, da griff ergänzend sofort der Aberglaube Platz, den man in einen activen und passiven theilen kann. Der erstere *(augurium)* wird durch besondere Vorrichtungen, durch Gebete, Besprechungen, Beschwörungsformeln, Zaubermittel u. dergl. absichtlich hervorgelockt; der letztere *(omen)* dringt ohne des Menschen Zuthun als ein günstiges oder ungünstiges Zeichen höherer Hand, als Vorahnung, Vorzeichen u. dergl. auf ihn ein und bestimmt seine Handlungen, daher ist dieser passive Aberglaube, dessen Schädlichkeit eigentlich nur in der menschlichen Selbstqual beruht, vom Christenthum schwerer zu beseitigen, als der mit heidnischen Gebräuchen vermischte, minder harmlose active Aber-

glaube, welcher mehr durch das Licht der Aufklärung, besonders durch eine genauere Erkenntniss der Natur und ihrer Kräfte, an Macht und Ausdehnung verloren hat. So erscheint im religiösen Sinne der Aberglaube zunächst als eine erbliche Krankheit, deren Anfang im heidnischen Alterthum zu suchen ist; doch darf dabei nicht übersehen werden, wie nach Verschiedenheit der Zeiten und Völker dieselben Gebräuche veränderte Beziehungen und Deutungen erhielten, wie z. B. die weisen Frauen unserer heidnischen Vorfahren zu Hexen wurden. Dann zeigt sich der Aberglaube auch örtlich beschränkt, wie z. B. die Anwendung der Wünschelruthe, und besonders in der Verschiedenheit der abergläubischen Gebräuche; ferner epidemisch sich weithin ausbreitend, wie z. B. der ganze mittelalterliche Hexenglaube, oder endlich chronisch und acut wie in neuester Zeit das Tischrücken und Geisterklopfen. Diese Krankheit des Aberglaubens ist aber nicht nur etwa in den ungebildeten Schichten der Gesellschaft heimisch, sondern sie zieht sich durch alle Stände hindurch. Mag sie in vielen Aeusserungen immer komisch erscheinen, mögen einzelne ihrer höchst verschiedenen Formen selbst einen tiefen poetischen Reiz haben, so muss man im allgemeinen doch in ihr eine unheilvolle Nachtseite des menschlichen Lebens erkennen, die eine Quelle unzähliger Uebel und unsaglichen Elends für die Menschheit geworden ist. Zwar lässt es sich culturhistorisch nachweisen, dass der Aberglaube von Jahrhundert zu Jahrhundert abgenommen hat, und es ist ein erfreuliches Zeichen, dass er immer weniger offen hervorzutreten wagt, sondern nur noch heimlich sein Dasein fristet. Freilich bleibt auch heute noch wahr, was Göthe vom Aberglauben sagt, dass er zum Wesen des in Unwissenheit befangenen Menschen gehört und sich, wenn man ihn ganz und gar zu verdrängen gedenkt, in die wunderlichsten Ecken und Winkel flüchtet, von wo er auf einmal, wenn er einigermassen sicher zu sein glaubt, wieder hervortritt.

Unter Verhältnissen, welche diesem Hervortreten des Aberglaubens günstig sind, entsteht alsdann die religiöse Schwärmerei d. h.

der Gemüthszustand, in welchem Phantasie und Gefühle anhaltend das Uebergewicht über den Verstand behaupten, so dass das Individuum seiner Vorstellungen, Gedanken und Bestrebungen nicht mächtig ist, sondern sich vielmehr in Folge dieses regellosen innern Treibens in fortgesetzter Erregung befindet. Diese Schwärmerei unterscheidet sich von der Begeisterung, als dem thatkräftigen und aufopferungsfähigen Einstehen für höhere Interessen dadurch, dass sie sich in unklaren, manchmal blos eingebildeten Vorstellungen befriedigt, während der Begeisterung klare Begriffe als Endziele vorschweben, und dass sie in der Regel eine bloss passive und verweichlichende Gefühlsschwelgerei begünstigt, während die Begeisterung den Muth anspannt und zu Thaten anspornt.

Diese gefühlsselige Schwärmerei gedeiht am besten in sogenannten freien Vereinen, denen eine geregelte Kirchenzucht mangelt und die sich der Staatseinmischnng so lange entziehen wie öffentlicher Skandal vermieden wird. Bekanntlich ist jüngst die Plymouth church in Brooklyn in unliebsamer Weise an die Oeffentlichkeit gezogen worden. ([12]) Wer nicht bereit ist dem Cölibat das Wort zu reden, wird den Seelsorgern das Küssen nicht untersagen wollen. Mit dem Küssen hat es aber seine eigenthümliche Bewandtniss und es ist gewiss zu berücksichtigen dass in verschiedenen Ländern Sitten und Gebräuche nicht übereinstimmen, und dass namentlich in Amerika Vieles ganz anders ist wie in Europa. ([13]) Das freie herumküssen unter seinen Gemeindemitgliedern als ein dem Geistlichen einzuräumendes Zugeständniss anzuerkennen, entspricht aber nicht den modernen Ansichten des westlichen Europas. Ein solches Küssen im Namen des Herrn zu üben ist practische Blasphemie.

Eine andere Manifestation der religiösen Schwärmerei sind die sogenannten religiösen "Revivals", deren Unternehmer von Amerika stammend, gegenwärtig einiges Aufsehen in England machen ([14]). Sie werden je nach den ihnen unterlegten Motiven ([15]) oder den erzielten und zu erwartenden Erfolgen ([16]) sehr verschieden beurtheilt ([17]).

Wenn sich mit dieser religiösen Schwärmerei, was aber gewöhnlich, des Mangels an Begeisterung halber, nicht der Fall ist, ein Verfolgungseifer der Andersglaubenden verbindet, so entsteht daraus der gefährlichere religiöse Fanatismus, der, wenn er sich, wie nicht selten geschehen, mit dem politischen Fanatismus verbindet, zu den bedauerlichsten Ausschweifungen der Religionskriege führt.

Als Gegenstand der Wissenschaft behandelt nun den Glauben

DIE THEOLOGIE.

Dem Wort nach "Lehre von Gott," bezeichnet die Theologie den ganzen Umkreis der Religionswissenschaft.

Sie hat es mit der Begründung und Entwickelung des Gottesbegriffs zu thun, aus dem sich die religiösen Glaubenslehren entfalten, welche nach und nach als Dogmen Gestalt annehmen und die verschiedenen religiösen Secten von einander trennen.

Die besondern Personen, welche man vor andern als vorzüglich an Kopf und Herz erkannt und zur besondern Verehrung der Fetische erwählt hatte, bildeten in der Urzeit den Priesterstand, die Vorfahren der Theologen und mit diesem Stande entstand auch die positive Religion und die Ausbildung des Cultus d. h. der künstlerischen Erscheinungsform des religiösen Gedankens. Der Mensch will seinen Gott sehen, er will dessen Nähe fühlen, sich mit ihm unterhalten — und diese Wünsche befriedigt der Cultus, indem er dem Menschen Tempel, Götterbilder, Symbole, Rituale, Liturgien giebt. Auf der untersten Stufe des religiösen Bewusstseins ist natürlich auch die Aeusserung desselben im Cultus und in der Verbildlichung der Gottheit roh, kindisch und geschmacklos. Aber welche grosse Kluft auch immer den Fetischklotz des Negers von dem Apoll von Belvedere, oder der syxtinischen Madonna zu trennen scheint, es fehlt keineswegs an Mittelgliedern dieselbe auszufüllen. Auch der Neger, wenn er seinen Klotz zum Fetisch aushaut, will sich seinen Gott veranschaulichen und Phidias, als er seinen Zeus meiselte, Raphael, als er seine Madonna malte, konnten nicht mehr thun.

Unablässig ist die Theologie bemüht gewesen, die abstracte Idee Gottes dem menschlichen Begriffsvermögen zu vermitteln, und Pantheismus, Polytheismus, Deismus und Theismus sind nur verschiedene Entwicklungsmomente derselben Idee: "der letzte Grund allerdings ist Gott." Hieran knüpft die Theologie folgende Sätze: "Gott schuf die Welt und schuf den Menschen nach seinem Bilde. Gott offenbart auch sich und der Welt Endzweck dem Menschen. Der Mensch schuldet ihm daher Dank und Verehrung. Die Gottesverehrung, deren ideelle Seite der Glaube, deren reale der Cultus, hat zum Endziel das Heil des Menschen. Die Religion, vertreten durch die Kirche hat demnach zum Zweck die Beseligung der Menschheit; die Kirche ist die Institution, welche das Verhältniss der Gottheit zur Menschheit und der Menschheit zur Gottheit allseitig vermittelt, regelt, bestimmt. Alle Fragen, welche über diese Grundsätze hinausgehen sind vom Uebel!"

Im entschiedensten Gegensatz hiermit sagt der Scepticismus: "Die Theologie selbst ist vom Uebel und die Religion eine Erfindung und dieDomaine derPriester. Der Ausspruch von PapstBenedikt XIV in Antwort auf des Cardinal Staatssecretairs: *Mundus vult decipi, Sanctissime pater — Ergo decipiatur!* ist noch heute ihr Grundsatz. Die sogenannte göttliche Offenbarung ist nur ein Produkt priesterlicher Schlauheit, mit welchem bezweckt wird, all dem durch die Phantasie der Geistlichen aufgehäuften Wust von Wundern und Ungeheuerlichkeiten den Schein einer höhern Sanction zu geben. Als die grosse Absicht aber der priesterlichen Lügen, Erfindungen und Ränke stellt sich die heraus, die Menschen durch Vorhalten des Trugbildes einer jenseitigen Seligkeit um die Möglichkeit zu prellen, im Diesseits glücklich zu sein; und ferner vermittels religiöser Furcht und Angst die Völker in einer feigen Unterwürfigkeit zu erhalten, zu deren gemeinsamen Ausbeutung die Priesterlist mit dem weltlichen Despotismus sich verbindet. Die Folgen der Religion wären demnach Verdummung, Sklaverei und alle die namenlosen Gräuel, welche der Fanatismus ausbrütet."

Jeder unbefangenen Beurtheilung leuchtet aber ein, dass der Scepticismus von den Erscheinungsformen der Religion in der Kirche zu vorschnell auf ihre Idee zurückschliesst, und so weit geht das ursprüngliche Vorhandensein der religiösen Idee im Menschen überhaupt zu leugnen. Selbst willkürlich fasst er die Religion nur als ein Produkt der Willkür einzelner Menschen, oder einer einzelnen Menschenklasse der Priester. Auf dieser unbegründeten Voraussetzung basiren die Argumente des Scepticismus, daher erledigt die sceptische Weltansicht nichts, ja sie zerstört nicht einmal gründlich, denn gründlich zerstört nur der, welcher neue Schöpfungen an die Stelle des Zerstörten setzt.

Wenn der Mensch an irgend etwas festhält, so sind es seine Illusionen; Sceptic und Witz sind deren natürliche Feinde, verletzen aber weitmehr als sie überzeugen, Die gebildete Gesellschaft des 18. Jahrhunderts lachte überlaut über Voltaire's Spott und Witze, fürchtete sich aber nicht wenig vor der Hölle. So geht es auch heute noch denjenigen, deren Glaube nur ein Adoptivkind und nicht das Erzeugniss eigener Geistesthätigkeit ist. Ohne diese eigene Arbeit vermögen sie von alter Tradition sich entfernende Ansichten nicht zu fassen—so sieht auch das unbewaffnete Auge die entfernten Gestirne nicht, welche das dem Raum durchdringende Fernrohr dem Astronomen als bekannte Grössen darstellt.

Mit grösserem Erfolge als die sceptische, jedenfalls mit grösserem Ernste, hat die anthropologische Weltanschauung sich bemüht das Wesen der Religion zu ergründen und damit das Räthsel des Daseins zu lösen. Sie kehrt den theologischen Satz: "Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde" geradezu in das Gegentheil um und sagt: "der Mensch schuf nach seinem Bilde seinen Gott." Er that und thut damit einem unwiderstehlichen Drang Genüge sein eigenes Wesen sich gegenständlich zu machen, seine Subjectivität objectiv anzuschauen. Dem Menschen ist das Verlangen nach Glückseligkeit angeboren. In den Schranken der Endlichkeit, im Bereich dieses Daseins kann er denselben nicht vollkommen befriedigen und so

strebt er hinaus in die Unendlichkeit, in eine jenseitige Welt. Der in der grossen Mehrzahl der Menschen ununterdrückbare Herzenswunsch, mit dem Tode nicht aufzuhören, lehrt ihn eine Fortdauer seiner Persönlichkeit nach dem Tode und damit nothwendig auch die Existenz eines Jenseits annehmen und glauben. Dort sollen sich, hofft er, die hienieden unversöhnbaren Gegensätze aufheben, alle Dissonanzen des irdischen Lebens in eine ewige Harmonie auflösen. Diese Annahme und Hoffnung lehren ihm das Diesseits als einen Vorbereitungszustand für das Jenseits, als eine Schule, eine Prüfung für eine höhere Existenz ansehen. Er glaubt zu Licht und Glück berufen zu sein, weil er nach Licht und Glück dürstet. Mit der Vorstellung eines unendlichen und vollkommenen Zustandes nach durchbrochenen Schranken der Endlichkeit hängt die Vorstellung eines unendlich vollkommenen Wesens, der Gottheit, genau zusammen. Der menschliche Optimismus sucht und findet seinen letzten Erklärungsgrund in der Annahme eines absolut vollkommenen Wesens, in welchem sich der Mensch sein eigenes Wesen in idealischer Verklärung gegenständlich macht. Der Gott ist der ideale Mensch, in welchem die Eigenschaften und Fähigkeiten des wirklichen Menschen zu unumschränkter Vollkommenheit, zn ätherischer Reinheit gesteigert sind. Eine andere Vorstellung von Gott kann es nicht geben, denn der Mensch kann überall über den Menschen nicht hinaus.

Erst auf einer verhältnissmässig hohen Stufe der Cultur, wo überall nur Abhängiges und Bedingtes erblickend die Vernunft nach einem Urwesen sucht, vom welchem die Abhängigkeit und Bedingtheit aller Dinge und Erscheinungen entstammen, verselbständigt sie diese Vorstellungen zu einem persönlichen Einzelwesen und so entsteht der Monotheismus, und selbst hier nicht einmal bei der Masse des Volkes sondern nur bei einigen tiefer denkenden Köpfen.

Am ausgebildetsten ist der Monotheismus bei den Israeliten, vergeistigt und weiter entwickelt im Christenthum und Mohamedanismus, ohne jedoch selbst bis auf den heutigen Tag in das Bewustsein der Masse der Bekenner zu diesen Religionen tief eingedrungen zu sein.

Der Duatismus als Ausdruck der ursprünglichen Empfindungen von Schrecken und Vertrauen, von Furcht und Liebe, der sich bei den Indiern als Ormuzd, Gott des Lichts, im Gegensatz zu Ahriman, Gott der Finsterniss gestaltete, ist auch in das Christenthum herübergetreten. Die Furcht vor dem Teufel ist wenigstens ebenso sehr verbreitet und eben so gross, wenn nicht grösser, und ebenso wirksam wie die Liebe zu Gott; selbst bei Luther war der Teufelsglaube noch sehr lebendig und es wird noch lange Zeit dauern bis derselbe vollständig überwunden ist, denn ein Teufelchen nach dem andern kommt auf die Welt und wird von seinen lieben Eltern, dem Aberglauben und der Unwissenheit, von Zeit zu Zeit aufs sorgfältigste genährt und gepflegt.

In dieser durch den Monotheismus angebahnten neuern Zeit, erscheint nach Lessing das Judenthum als das Alter der Kindheit. Ein Volk das so roh, so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken, noch so völlig in seiner Kindheit war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner andern die dem Alter der Kindheit entspricht, der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Bestrafungen und Belohnungen. Noch konnte Gott seinem Volke keine andere Religion, kein anderes Gesetz geben, als eines durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete, denn weiter als auf dieses Leben gingen noch seine Blicke nicht. Daher Moses V. 16.... auf dass du lange lebest und dass es dir wohlergehe in dem Lande das dir der Herr, dein Gott geben wird."

Das Christenthum ([18]) ist das zweite, das Knabenalter. Nicht mehr durch die Hoffnung und Furcht zeitlicher Belohnung und Strafe, sondern durch edlere und würdigere Beweggründe sollte das in der Ausübung der Vernunft weiter gekommene Geschlecht geleitet werden. Christus war der erste zuverlässige und praktische Lehrer der Unsterblichkeit. War es auch bei manchen andern Völkern schon vor ihm eingeführter Glaube, dass böse Handlungen noch in einem jenseitigen Leben bestraft werden, so waren es doch

nur solche Handlungen, die der bürgerlichen Gesellschaft Nachtheil brachten und daher auch schon weltlich bestraft wurden, eine innere Reinheit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten.

Noch aber steht ein drittes bevor. Ist auch das Christenthum höher als das Judenthum, wird es sogar von Vielen, wie vom Knaben sein Elementarbuch, als das *non plus ultra* aller Erkenntniss gehalten, so hat auch doch noch das Christenthum mit dem Judenthum "die Eigennützigkeit des menschlichen Herzens" gemein, welche auf Lohn und Strafe achtet, sei es hier oder dort. Das dritte Zeitalter ist das der völligen Aufklärung und derjenigen Reinheit des Herzens, welche die Tugend um ihrer selbst willen liebt. Oder, fährt Lessing fort, soll das menschliche Geschlecht auf die höchste Stufe der Aufklärung und Reinheit nie kommen? Nie! Lass mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Nein, sie wird kommen, sie wird gewiss kommen die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird; da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist und nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind. Dies ist die Zukunft von der Spinoza sagt: "Die Seligkeit ist nicht die Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst ist Seligkeit."

An die Idee des Monotheismus — der Vorstellung von Gott als persönlichen, ausserhalb der Schöpfung stehenden Weltregierers — knüpften sich mit den Formen der ihm zu Theil werdenden Verehrung, die Lehre von seinen Eigenschaften und dem Verhältniss des Menschen zu ihm. Hierbei unvermeidliche Meinungsverschiedenheit gingen hei voranschreitender Entwickelung soweit auseinander, dass der Widerspruch gegen die Offenbarungslehre sich bis zu der Behauptung steigerte, der persönliche Gott sei nur eine Erfindung, ein Nothbehelf menschlicher Verstandesschwäche.

Hiermit trat an die Theologie die Aufforderung heran das

Dasein Gottes zu beweisen und es entstanden die drei Beweisarten: der ontologische, der kosmologische und der physikotheologische Beweis, über welche Kant wie folgt urtheilt:

"Was besagt der sogenannte ontologische Beweis, d. h. das Schliessen von der Idee eines allervollkommensten Wesens auf dessen Wirklichkeit, weil, wenn dem allervollkommensten Wesen das Dasein fehlte, es nicht das allervollkommenste wäre? Dieser Schluss ist durchaus unstatthaft. Durch das Dasein wird ein Begriff nicht vollkommener: denn durch das Dasein tritt zum Inhalt eines Begriffs nichts hinzu. Ueberdies aber gibt es kein Merkmal, um zu erkunden, ob die Idee eines solchen, allervollkommensten Wesens eine bloss mögliche oder eine thatsächliche wirkliche ist. Eine Existenz ausser dem Gebiet der Erfahrung kann daher zwar nicht für schlechterdings unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können. An dem sogenannten ontologischen Beweise ist alle Mühe und Arbeit verloren und ein Mensch möchte wohl ebenso wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er um seinen Zustand zu verbessern seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte."

"Der sogenannte kosmologische Beweis geht von der Thatsache aus, dass alle Dinge, die wir wahrnehmen, begrenzte endliche sind und also ihren Grund nicht in sich haben, so dass man im Verlauf endlicher Dinge niemals zu einem Grunde gelangt, der nicht selbst wieder einer Begründung bedürfte; daraus soll erhellen, dass der Grund des Daseins dieses ganzen Zusammens endlicher Dinge, das wir Welt nennen, ausserhalb in einem Wesen zu suchen ist, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat. Wie kann dann aber der Grund von Ursache und Wirkung, der gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs als nur in der Sinnenwelt hat, gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen? Welche Brücke kann die Vernunft schlagen, um aus der Reihe der Naturursachen zu einem rein geistigen,

ausserweltlichen Wesen zu gelangen? Und wiederholt sich nicht hier derselbe Fehler, den der ontologische Beweis hatte, dass ich aus der blosen Möglichkeit eines solchen Wesens ohne Weiteres auf seine Nothwendigkeit und Wirklichkeit schliesse. Es mag wohl erlaubt sein, das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit als Ursache zu allen möglichen Wirkungen anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern; allein sich so viel herauszunehmen, dass man sogar sage, ein solches Wesen existirt nothwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaassung absprechender Gewissheit."

Das Hauptargument des physikotheologischen Beweises hat Cicero in seiner Abhandlung über das Wesen der Götter in die schöne Form gebracht: "Falls es Wesen gebe, die in der Erde Tiefen immerfort in Wohnungen lebten, welche mit Statuen und Gemälden und Alledem ausgeschmückt wären, was die für glücklich Gehaltenen in Fülle besitzen; falls diese Wesen dann Kunde erhielten von der Götter Macht und Walten und durch den geöffneten Erdspalten plötzlich aus ihren verborgenen Sitzen heraussträten an die bewohnten Orte; falls sie mit einemal Erde, Meer und des Himmels Wölbung erblickten, der Wolken Umfang und der Winde Kraft erkennten, der Sonne Grösse, Schönheit, Licht und Wärme ausströmende Wirkung bewunderten; falls sie endlich, wenn die brechende Nacht die Erde in Finsterniss hällt, den Sternenhimmel, des Mondes Lichtwechsel, der Gestirne Auf- und Niedergang und ihren von Ewigkeit her geordneten unveränderlichen Lauf erblickten: Mein! sie würden ausrufen, es gebe Götter und so grosse Dinge seien ihr Werk."

Doch mit diesem physikotheologischen Beweise, sagt Kant, der von der Zweckmässigkeit der Welt auf einen höchsten weisen Urheber schliessen zu müssen meint, verhält es sich ganz ähnlich, wie mit dem vorhergehenden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft angemessenste Beweis. Die Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung,

Zweckmässigkeit und Schönheit, mag man diese nun in der Unendlichkeit des Raumes oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, dass selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und so unabsehlich grosse Wunder ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so dass sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto bereiteres *Erstaunen* auflösen muss. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmässigkeit im Entstehen oder Vergehen; und indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich findet, so weist es immer weiter hin nach einem andern Dinge als seiner Ursache, welche grade dieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so dass auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müsste, nähme man nicht Etwas an, das ausserhalb dieses unendlichen Zufälligen für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortauer sicherte. Trotz alledem hat auch dieser Beweis keine zwingende Ueberzeugungskraft. Wie kann ich und darf ich das Verhältniss eines Uhrmachers zu einer Uhr, eines Baumeisters zu seinen Bauten gewaltsam auf die Natur übertragen und die innere Möglichkeit der frei wirkenden Natur, welche alle Kunst und vielleicht selbt sogar die Vernunft erst möglich macht, noch von einer andern, obgleich übermenschlichen Kunst ableiten? Zudem würde diese Uebertragung nur auf einen Urheber der Form der Dinge, also höchstens zu einem Weltbaumeister führen, nicht zu einem Weltschöpfer. Auch dieser Beweis verlässt plötzlich den Boden der Erfahrung und schweift in das Bereich blosser Möglichkeit; er kann nicht bestehen, wenn er nicht den kosmologischen und ontologischen zu Hülfe ruft. Die Mängel jener Beweise sind auch die seinen. Und möchten noch so viele neue Beweise erfunden werden, aus einem blossen Begriff kann niemals das Dasein des Gegenstandes folgen, denn Dasein eines Gegenstandes heisst, dass er ausser dem

Gedanken an sich selbst sei; Dasein kann nur aus Erfahrung gegeben werden. Das höchste Wesen bleibt ein blosses Ideal: ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönt, dessen thatsächliche Wirklichkeit aber auf diesem Wege eben so wenig bewiesen — als widerlegt werden kann."

Gott, sagt Lichtenberg, ist die personificirte Unbegreiflichkeit des Weltalls, wie die Seele die personificirte Unbegreiflichkeit einer gewissen Gruppe von Erscheinungen innerhalb der Grenzen unseres Leibes ist.

Bei den Griechen bedeutete Theologie ursprünglich die Lehre von den Göttern und deren Verhältniss zur Welt. Innerhalb der christlichen Kirche kam das Wort zuerst im 4. Jahrhundert in eingeschränktem Sinne als die Lehre von der Gottheit des Logos vor. Seitdem übertrug man den Namen auf den ganzen Inbegriff der kirchlichen Gotteslehre. Im heutigen Sinne von Religionswissenschaft kam der Ausdruck erst im Mittelalter durch Abälard auf, welcher eine *Theologia christiania* schrieb. Schon die Scholastiker unterschieden je nach den verschiedenen Erkenntnissquellen eine *natürliche* und eine *geoffenbarte* Theologie. Als Erkenntnissquelle der geoffenbarten Theologie gilt die Autorität der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung. Der ältere Protestantismus behielt die Unterscheidung in *Theologia naturalis* und *relevata* bei, bezeichnet aber als einziges Prinzip beider die Bibel.

Mit der Annahme der Bibel als göttliche Offenbarung war die Grundlage eines Glaubens gegeben aus der sich die Lehren vom Sündenfall, von der Erbsünde, der Verdammniss, der jenseitigen Belohnung, den Höllenstrafen, der Rechtfertigung durch den Glauben, von der Gnadenwahl, von den Wundern, von der Dreieinigkeit u. s. w. entwickelten, welche mit allgemeiner werdenden wissenschaftlicher Bildung auf immer entschiedenere Widersprüche stiessen. Sagt doch schon Reimarus in Bezug auf den Sündenfall: "Wer gewiss vorher weiss, dass ein Mensch in Sünden verfallen wird, wenn sich ihm eine reizende Gelegenheit bietet und wer doch dem

Menschen diese reizende Gelegenheit ohne Noth bietet, da er sie füglich hätte weglassen können und sollen, der ist die moralische *Ursache* der Sünde des Menschen, und da dieses von dem allervollkommensten Wesen nicht gedacht werden kann, so muss Sünde und Tod eine andere Ursache haben, die mit dem Wesen Gottes und des Menschen besser übereinstimmt. Und welchen Sinn hat die Lehre von der Erbsünde? Sünde ist That in Gedanken, Begierden oder Werken; ein Mensch der aber noch nicht wirklich ist, kann weder etwas denken, noch wollen, noch ausrichten; nun sind alle Menschen noch nicht wirklich gewesen als Adam soll gesündigt haben, folglich haben sie sich die Handlungen Adams weder vorstellen, noch darein willigen oder dieselben mit bewirken können. Ueber die Wunder heisst es bei ihm: Wenn wir uns Wunder oder übernatürliche Wirkungen Gottes denken, so setzen wir zwar, dass sie in der Welt oder in der Natur geschahen, aber dass die Natur oder die Kräfte der Welt nicht allein gar nichts dazu thun und blos leiden, sondern auch, dass die Wirkungen Gottes den Bemühungen und Regeln der thätigen Naturkräfte entgegenlaufen. Eine solche Wirkung göttlicher Macht kann die ordentliche Erhaltung der Natur nicht sein, denn sie würde derselben vielmehr widerstreiten. Wenn denn auch Gott Alles unmittelbar und durch Wunder thäte, so würde er Alles allein thun; wozu hätte er dann eine Schöpfung endlicher Dinge vorgenommen? Wenn er das Bemühen der geschaffenen Substanzen und die Gesetze ihrer Natur alle Augenblicke hemmte, wozu hätte er sie ihnen gegeben? Je mehr er nach der Schöpfung Wunder thäte, desto mehr würde er die Natur wieder vernichten, nicht aber erhalten; und für sich würde er entweder die zu seinem Zweck möglichen Naturmittel nicht eingesehen haben oder seinen Zweck oft ändern und seinem eigenen Einfluss in die Erhaltung der Natur entgegenarbeiten. Gibt es aber keine Wunder, wie ist das höchste Wunder, die Offenbarung, möglich? Und als Reimarus dem empfangenen Religionsunterricht gemäss zum dreieinigen Gott beten, als vernünftiger Mensch mit diesem Wort aber auch einen klaren Begriff

verbinden wollte, da war es ihm nicht möglich in einem und demselben Wesen sich drei verschiedene aus einander stammende und doch gleiche Personen, und in der mittlern Person sich überdies wieder zwei verschiedene Naturen vorzustellen und er bricht in die Klage aus: "Ich muss die Wahrheit sagen, hier vergingen mir alle Gedanken; wenn ich an Gott gedachte, so waren keine Personen da, und wenn ich an eine besondere Person ausser dem Vater gedachte, so verschwanden die übrigen Personen in der Gottheit selbst bei mir. Nachdem ich mich also bei dem täglichen Gebet lange genug mit der Idee eines dreieinigen Gottes vergeblich gequält hatte, sah ich mich genöthigt die Dreieinigkeit aus meiner Vorstellung wegzulassen und Gott fein natürlich als meinen Schöpfer und Wohlthäter anzurufen und dabei befand ich mich ruhiger."

Während ein grosser Theil der Gegner dieser kirchlichen Lehren früher und selbst jetzt noch von der Annahme ausgeht, es seien dergleichen Irrthümer, falsche Dogmen und unbegründete Glaubenslehren von einer selbstsüchtigen Priesterkaste zur Verdummung und Ausbeutung des Volks erfunden und verbreitet worden, so ist diese Ansicht durch die neuere kritisch-historische Forschung berichtigt, denn wenn das Christenthum auch keine göttliche Offenbarung im *theologischen* Sinne ist, so folgt doch keineswegs dass dasselbe ein Betrug der Priester sei. Jeder unbefangene Sinn wird den wohlthätigen Einfluss des Christenthums anerkennen wie er sich äussert auf das eheliche Leben, auf der Veredlung der Volkssitte, auf die Jugendbildung, auf die Förderung der Mildthätigkeit, des humanen Fortschritts in Anerkennung der Menschenwürde und jener idealen Gefühlsweise, welche um des Bleibenden willen der Vergängliche aufzuopfern bereit ist. Schliesst aber die Theologie daraus dass die Wissenschaft festgestellt, dass Moses kein Gaukler war, er sei wieder ein Wunderthäter, oder weil die Beschuldigung eines Leichendiebstahls gegen die Jünger Jesu keinen Anklang mehr findet, könne seine Auferstehung von Neuem als übernatürlicher Vorgang behauptet werden—so geht sie wieder zu weit.

Je nach der *Form des Vortrags* unterscheidet man die *acromatische* oder *wissenschaftliche* und die *katechetische* oder populäre Theologie. Je nach der *Verschiedenheit des Inhalts:* die *theoretische* und die *practische* Theologie.

In sofern unter Theologie nur die streng systematische Darstellung der Religionswissenschaft verstanden wird, fällt sie mit der *Dogmatik* zusammen, sofern man aber den Ausdruck auf den ganzen Inbegriff der zur Religionswissenschaft gehörigen und zur Ausübung des geistigen Berufs erforderlichen Kenntnisse erstreckt, spricht man auch von einer *exegetischen* und *historischen* Theologie, von denen jene sich mit der Auslegung der heiligen Schrift, diese mit der Geschichte der christlichen Kirche beschäftigt. Die Darstellung der in der heiligen Schrift enthaltenen religiösen Vorstellungen im Unterschied mit der ihnen durch die später entwickelte kirchliche Lehre gegebenen Gestalt heisst *biblische* Theologie. Seit der Spaltung der katholischen und protestantischen Kirchen, welche zur Ausbildung verschiedener Systeme führte, redet man auch von einer *katholischen* und *protestantischen* Theologie, und seit dem Hervortreten verschiedener theologischen Richtungen innerhalb der protestantischen Kirche hat man sich gewöhnt, nicht nur eine *lutherische* und *reformirte*, sondern auch eine *rationalistische*, eine *supernaturalistische*, eine *kritische* und eine *speculative*, eine *orthodoxe*, *vermittelnde* und *freie* Theologie zu unterscheiden.

Ihrem Begriff nach ist die Theologie das wissenschaftliche Selbstbewusstsein der christlichen Gemeinschaft der Kirche und zerfällt in drei Theile: 1) die *historische* Theologie, theils von der geschichtlichen Entstehung handelnd, theils von der geschichtlichen Entwicklung der Kirche und der Welt; mit jener hat es die Bibelwissenschaft, mit dieser die Kirchen- und Dogmatengeschichte zu thun; 2) die *systematische* Theologie hat zuerst die erfahrungsmässigen Aussagen des frommen Selbstbewustseins und die eigenthümlichen Gesetze religiöser Erkenntniss zu vermitteln in der *religiösen Principienlehre*, sodann den objectiven Wahrheitsgehalt

der christlichen Heilsidee im Zusammenhange mit allen anderweiten Erkenntniss theoretisch zu entwickeln in der *speculativen Dogmatik* und endlich den othischen Werth des christlichen Heils, als des höchsten Guts in seinem Zusammenhange mit allen andern Lebensgütern der Menschheit und das der Verwirklichnng dieses Guts dienende individuelle und gemeinsame Leben als ein System sittlicher Willensbestimmungen darzustellen in der *theologischen Ethik*; 3) die *praktische* Theologie entwickelt zuerst die Idee der Kirche in ihrer lebendigen Entfaltung als gegliederter Organismus, *Ecclesiastic*, und zerfällt in: 1) die Lehre von der Natur des kirchlichen Lebens überhaupt, 2) die Lehre vom Kirchenamt und kirchlichen Ordnungen, 3) die Theorie des Cultus als die concrete Selbstdarstellung des kirchlichen Lebens oder die kirchliche Feier, und 4) die auf der Verwirklichung ihrer Bestimmung gerichtete Thätigkeit der Kirche nach ihren verschiedenen Beziehungen hin: Arbeit an der Lehre, Seelsorge, Mission.

Hierher gehört nun auch der Religionsunterricht. Auf diesem Felde treten die verschiedenartigsten und sich heftigst befehdenden Ansichten zu Tage, indem man sich weder über das Was, noch des Wie zu lehren einigen kann. Je mehr man sich bemüht Vernunftschlüsse zur Ausgleichung des Streites herbeizuziehen um so heftiger entbrennt der Kampf, in welchem Offenbarung und aus ihr gefolgerte Lehren sich gegen Angriffe seitens der Wissenschaft vertheidigen. In neuester Zeit macht der liberale Protestantismus Anstrengungen die widersprechenden Elemente zu versöhnen und steuert schon im Jugendunterricht auf dieses Ziel hin. An die Stelle der früher als Eckstein des christlichen Glaubens bezeichneten Dreieinigkeitslehre tritt die Mittheilung, dass diese Lehre eine Erfindung des 4. Jahrhunderts sei; in Bezug auf die heftige Leidenschaften erregende Lehre der Transsubstantiation sagt selbst Dr. Pusey, der Streit zwischen Anglikanern und der römischen Kirche, also auch zwischen Reformirten und Lutheranern sei im Grunde nur ein Streit um Worte; und in der Vorrede zu den

biblischen Geschichten für Kinder von Bähring heisst es: "Das ernste Streben der Gegenwart geht darauf hin Vernunft mit der Religion zu verbinden und dieselbe nur gefangen zu geben in den Gehorsam Christi, d. h. der Wahrheit; denn nur durch die unbedingte Liebe zur Wahrheit und die Fähigkeit, sie durch eigenes Urtheil von Lüge und Irrthum zu unterscheiden, wird sie sich vor der Knechtung durch irgendwelche menschliche Autorität bewahren können. Es ist daher schon beim Jugendunterricht auf die Einprägung der drei Wahrheiten hinzuwirken:

Dass das Reich Gottes nicht in einem urtheilslos anzunehmenden kirchlichen Lehrsystem besteht, sondern die durch die Geschichte der Menschheit von Anfang an fortgehende und in Jesus in höchster Vollendung hervorgetretene Offenbarung der ewigen Liebe ist.

Dass die christliche und kirchliche Lehre aus den göttlichen Offenbarungsthatsachen abgelöst werden muss, nicht aber die göttliche Offenbarung selbst ist.

Dass die Bibel nicht ein religiöses Lehrbuch im gewöhnlichen Sinne, sondern eine Sammlung heiliger Urkunden ist, aus welcher die christliche Lehre und Erkenntniss durch geordneten Vernunftgebrauch geschöpft werden muss."

Es ist dies letzte auch der Grundgedanke aller theologischen Streitschriften Lessing's, dass die Bibel zwar die Urkunde, aber nicht die Grundlage oder gar das Maass des Christenthums sei; der Buchstabe sei nicht der Geist; die Bibel enthalte zwar die Religion, aber sie sei nicht die Religion.

Es ist nicht zu verwundern, dass bei dem Gegenstand der Theologie und der Art der Behandlung, die Ansichten über den Werth derselben weit auseinander gehen, so dass während die Einen in ihr die höchste aller Wissenschaften sehen, die Andern ihr den Anspruch auf den Namen einer Wissenschaft gar nicht gelten lassen wollen, dass während einerseits von den Theologen alle übrigen Wissenschaften nur als Dienerinnen und namentlich die Philosophie als *maid of all work* angesehen werden, andrerseits die entgegengesetzte Ansicht,

namentlich in Bezug auf die Philosophie in dem bekannten Ausspruch von Kant zugespitzt ist: "Man kann allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, dass die philosophische ihre Magd sei, einräumen; dabei bleibt aber die Frage, ob die Magd ihrer gnädigen Frau die Schleppe nachträgt, oder die Fackel vorträgt." (19)

ANMERKUNGEN.

(1) Glauben, eigentlich gelauben (goth. galaubjan) bedeutet ursprünglich: die Verantwortlichkeit für etwas übernehmen, für etwas mit eintreten, also in Beziehung auf eine Person, sich auf ihre Zuverlässigkeit verlassen, ihr Vertrauen schenken und für sie eintreten. Sehr nahe verwandt ist die Bedeutung des griechischen Wortes *pistis* und des lateinischen *fides*, welches gleichzeitig die Treue oder Zuverlässigkeit einer Person und das um ihrer Zuverlässigkeit willen ihr geschenkte Vertrauen bedeuten. Ganz denselben Sinn hat das Wort ursprünglich auf religiösem Gebiete, wo es ebensowohl die Zuverlässigkeit Gottes und des göttlichen Heilswillens als die vertrauensvolle Hingabe an die göttliche Heilsordnung bedeutet. Der Glaube ist also ursprünglich nichts Theoretisches sondern etwas Praktisches, keine irgendwie geartete Form des Wissens (der Ueberzeugung), sondern ein auf innere religiös-sittliche Erfahrung gegründeter Antrieb zur religiös-sittlichen Thätigkeit. Nur insoferne, als der göttliche Heilswille dem Menschen irgendwie auch äusserlich kund wird, knüpft der Glaube an dieses Aeussere an und erhält durch dasselbe seine nähere Bestimmtheit. So heisst im Neuen Testament, besonders in den paulinischen Schriften, Glaube speciell so viel als christlicher Glaube oder fromme Zuversicht auf die Verlässlichkeit des von Gott in Christus offenbarten Heilswegs. Diese Zuversicht im Allgemeinen durch das Vertrauen auf Gott und seine Führungen, speciell durch die Voraussetzung einer thatsächlich erfolgten göttlichen Offenbarung vermittelt, wurzelt doch subjetiv in einer innern Gemüthsgewissheit, wobei das innerlich bereits Gewiss gewordene die Bürgschaft übernimmt theils für die vertrauensvolle Annahme eines äusserlich Dargebotenen, in welcher es der Glaube wagt, theils für die Hoffnung auf ein Künftiges, noch nicht in die unmittelbare Gegenwart Eingetretenes, auf dessen Eintreten aber der Gläubige sich um dessentwillen, was ihm schon persönliche Gewissheit geworden ist, verlässt. Aber weil der Glaube seine geschichtliche Bestimmtheit seinen positiven Gehalt, immer nur innerhalb einer geschichtlichen Gemeinschaft und mittels geschichtlicher Thatsachen, welche man für wahr hält, empfängt, so lag es nahe, dieses

"Führwahrhalten" in den Begriff des Glaubens selbst mit aufzunehmen und demselben so ein theorechtisches Element von an sich zufälligem, aber für das fromme Bewusstsein der Glieder einer bestimmten Glaubensgemeinschaft unentbehrlich geachtetem Inhalt zuzugesellen. Schon im Neuen Testament spielt dieses Fürwahrhalten in die Bedeutung des Glaubens mehr oder weniger hinein, und hat da und dort, z. B. im Briefe des Jakobus, das eigentlich sittlich-religiöse Wesen des Glaubens dergestalt verdrängt, dass selbst den Teufeln ein Glauben zugeschrieben werden konnte: "Also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er todt an ihm selber" "Du glaubst, dass ein einiger Gott ist: du thust wohl daran; die Teufel glauben es auch und zittern." (Jac. 2. 17 u. 19). Ja bisweilen wird Glaube geradezu schon von dem odjectiv-geschichtlichen Gehalt der christlichen Lehrüberlieferung gebraucht, durch deren Vermittelung der Glaube überhaupt erst seine concrete Bestimmtheit als christlicher Glaube erhielt. In dieser doppelten Bedeutung wurde das Wort Glaube bereits in der ältesten Kirche gebraucht, subjectiv als Annahme der positiven Lehrverkündigung über das in Christus erschienene Heil, objectiv als diese Lehrverkündigung selbst im Unterschiede von jüdischen und heidnischen Meinungen. Als danach die Gnostiker von der geschichtlichen Lehrüberlieferung der Kirche zu dem tiefern speculativen Verhältnisse durch Darlegung der in ihr enthaltenen allgemein geistigen Wahrheiten fortschreiten wollten, begann auch unter den kirchlich gesinnten Lehrern der Streit über das Verhältniss von Glauben und Wissen, wobei die die philosophisch gebildeten unter ihnen (besonders die Alexandriner Clemens und Origenes) letzteres als die höhere Stufe betrachteten, wogegen andere, wie Irenäus und Tertullian, vor Allem die Unversehrtheit der kirchlichen Lehrüberlieferung gegen speculative Verflüchtigung zu sichern suchten. Immer allgemeiner wurde es seitdem, den Glauben ausschliesslich oder vorzugsweise als historischen Glauben, nicht als Zustimmung zur kirchlichen Lehre und als demüthige Unterwerfung unter deren Autorität zu fassen. Glaube hiess seitdem objectiv die Kirchenlehre, subjectiv Führwahrhalten derselben auf Grund der Anerkennung ihres schlechthin verbindlichen Ansehens, und schon Augustin (354—430) konnte es aussprechen, dass er auch das Evangelium nicht glauben würde, wenn ihn nicht die Autorität der Kirche hierzu bewöge. Die Augustinischen Sätze: "der Glaube geht dem Wissen vorher" und "ich glaube zuerst, um danach zum Wissen zu gelangen," blieben auch für die mittelalterliche Theologie allgemein gültig. Auch die von Abälard gegen das Vorangehen des Glaubens vor dem Wissen angeregten Zweifel, sollten nur dem wissenschaftlichen Zwecke dienen, das Recht der kirchlichen Autorität durch Untersuchung zu rechtfertigen, keineswegs dasselbe wankend zu machen. Der Glaube blieb für das ganze katholische Mittelalter kirchlicher Autoritätsglaube, und die Scholastik, weit entfernt an demselben zu rütteln, wollte nur durch ein nachträglich angestelltes, freilich überaus scharfsinniges Rechenexempel das vorausgegebene Facit des kirchlichen Dogmas herausbringen.

Freilich aber schloss auch schon der Versuch, den " Glauben " wissenschaftlich zu begreifen eine Bedrohung der kirchlichen Autorität in sich, da letztere nur gesichert erschien, wenn jede Forschung über die Wahrheit des Dogmas untersagt wurde. Dies hatte der heilige Bernhard im Streite wider Abälard richtig herausgefühlt, ohne jedoch die Entwickelung des scholastisthen Denkens aufhalten zu können. Gerade die Scholastik hat mehr, als man gewöhnlich zugibt, zu der Erschütterung des kirchlichen Autoritätsglaubens mitgewirkt, wie angelegen sie es sich auch sein liess, denselben zu befestigen.

Die Reformation, als eine von Grund aus religiöse, nicht wissenschaftliche Bewegung, ging auf die ursprünglichen Grundlagen des Glaubens im menschlichen Gemüthe zurück, indem sie persönliche Heilsgewissheit jedes Einzelnen verlangte und fand den entsprechenden Ausdruck ihres frommen Bewusstseins in dem Paulinischen Begriff vom Glauben und in der tiefsinnigen Paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die freilich, so lange man unter dem Glauben nur Führwahrhalten, sei es der biblischen, sei es der kirchlichen Lehre, versteht, jede sittliche Beurtheilung des Menschen auszuschliessen scheint. Der Glaube ist dem Protestantismus daher vorzugsweise *vertrauensvolle Zuversicht.* Das Zurückgehen auf das Subject und sein religiöses Bedürfniss hatte dem kirchlichen Autoritätsprincip ein Ende gemacht, aber die Nothwendigkeit, die gesunde Entwicklung des religiösen Lebens zu sichern, und willkürlichen Phantastereien die Thür zu verschliessen, mehr noch die geschichtliche Gestalt des reformatorischen Glaubens selbst als unerschütterliches Vertrauen auf das durch Christi Sühnopfertod erworbene Heil nöthigte schon Luther zu engeren Anschlusse an den Schriftbuchstaben, und die schweizerischen Reformatoren kamen zu demselben Resultate, durch ihr energisches Streben ausschliesslich das göttliche Wort—als solches aber galt jener Zeit ohne weiteres die heilige Schrift—in Lehre und Leben zur Herrschaft zu bringen. So ward der reformatorische Herzensglaube in seiner bestimmten Ausprägung durch den unbedingten " Schriftglauben " bestimmt, und letzterer wurde als unbedingte Beugung der Vernunft unter das göttlich eingegebene Bibelwort ein Hauptbestandtheil des Glaubens im altprotestantischen Sinne überhaupt. Schon hierdurch waren in den Glaubensbegriff der Protestanten verschiedenartige Elemente gekommen. Als nun gar das Dringen auf "reine Lehre" worunter ursprünglich die Befreiung der Predigt des "Evangeliums" von menschlichen Verunstaltungen gemeint war, immer mehr zu einem Gewichtlegen auf Correctheit des kirchlichen Dogmas wurde, in welchem man allein das reine Gotteswort unverfälscht aufgefasst zu haben überzeugt war, sank der reformatorische Glaubensbegriff immer tiefer zu einem ganz ähnlichen Autoritätsglauben wie in der katholischen Kirche herab. Die " reine Lehre " ward die Hauptsache, zu deren Ausmittelung eine neue Scholastik unter Lutheranern wie unter Reformirten entstand. Als erste Reaction gegen diese äussere Lehr- und Bekenntnissgerechtigkeit betonten seit Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts Pietisten, Herrnhuter, Methodisten und andere

den lebendigen Herzensglauben, nach der Weise des Zeitalters, in gefühlsseliger Ueberschwenglichkeit. Die Aufklärung untersuchte darauf die kirchliche Glaubenslehre Punkt für Punkt, gab ein Stück nach dem andern davon auf und entdeckte, der Glaube sei überhaupt geringer als das Wissen zu achten, sei nur Fürwahrhalten aus subjectiven, nicht wie dieses aus objectiven Gründen. Bei diesem Resultate blieb der Rationalismus stehen, daher ihm natürlich die Grundlehre der Reformation von der Rechtfertigung aus dem Glauben ein Aergerniss war, während den Supernaturalisten der Glaube gar zu einem Führwahrhalten der biblischen Wundergeschichten, ohne welche das Christenthum unser Eigenthümliches besässe, herabsank.

Schleiermacher bezeichnet hier den Beginn einer neuen Epoche. Wie er zuerst die verschütteten Quellen der Religion im "unmittelbaren Selbstbewusstsein" oder im Gefühl wieder aufgrub, so war ihm der Glaube selbst eine Bestimmtheit des religiösen Gefühls, gleichbedeutend mit Frömmigkeit. Seine positiv christliche Gestalt erhält er durch Jesum von Nazareth, auf welchen der Christ alle Kräftigung seines frommen Bewusstseins als auf den schlechthin vollkommenen und seligen Urheber zurückführt. Aber diesen "christlichen Glauben" weiss Schleiermacher im Einklang mit dem philosophischen Bewusstsein der Zeit zu entwickeln und alles was letzterem zuwider war in Bibel- und Kirchenlehre, durch scharfe Kritik zu zerstören. Die einseitige Beschränkung des Glaubens auf das Gefühl und das Binden derselben an den historischen Christus als an seinem schlechthin wesentlichen Gehalt, veranlassten freilich eine neue Reactiion, welche Anfangs als schlichter "Bibelglaube" mit dogmatischer Weitherzigkeit, danach als orthodoxe Bekenntnissgerechtigkeit mit confessionellem Streiteifer auftrat. Erstere Richtung nannte sich die "gläubige," und "ungläubig" die, welche in rationalistischer Weise das biblische Christenthum auf eine Vernunftreligion reduciren wollte, wobei es der subjectiven Meinung überlassen blieb, Männer wie Schleiermacher zu den Gläubigen oder zu den Ungläubigen zu zählen. Letzterer urtheilte über den subjectiven Glauben überhaupt sehr geringschätzig und hob dafür die objectiv göttliche Kirchenanstalt und das objectice Credo der Kirche, an dem man nicht rütteln dürfe, hervor. Neben beiden Richtungen hin ging eine philosophische und historische Kritik, welche den Autoritätsglauben und seinen überlieferten Inhalt in jeder seiner Formen, der biblischen wie der kirchlich-orthodoxen, als unhaltbar erwies. Hatte die Hegelsche Philosophie, ähnlich wie die alte Gnosis, den "Glauben" als die Form der Vorstellung zum Begriffe erhoben, eben damit aber in die Form des Wissens aufzuheben gesucht, so bemerkt Strauss, dass mit der alten Form auch der alte Inhalt abhanden komme, und die Baur'sche Kritik der neutestamentlichen Bücher lehrte dieselben immer sicherer als geschichtliche Urkunde echt menschlichen Ursprungs über den Entwickelungsgang der christlichen Urzeit erkennen, womit die alte Vorstellung vom Kanon in sich zusammenbrach; indessen ist der neuern freien Theologie Schleiermachers Entdeckung unverloren geblieben.

Religion und Dogma sorgfältiger als Hegel und Strauss unterscheidend, suchte sie auch im Glauben seinen ewigen religiösen Gehalt von seiner geschichtlichen Bestimmtheit zu sondern, was Schleiermacher wohl im Bezug auf einzelne Geschichtsthatsachen angebahnt, aber nicht durchgeführt hat. Das Lessing'sche Wort, dass zufällige Geschichtswahrheiten niemals zur Grundlage nothwendiger Glaubenswahrheiten gemacht werden können, wieder aufnehmend, weiset sie alles Geschichtliche im Christenthum der historischen, alles dogmatische der philosophischen Kritik zu, deren Grundsätze den "Thatsachen" der Bibel und den Lehren der Kirche gegenüber keine andern sein können, als auf ausserreligiösem Gebiet. Die Nothwendigkeit geschichtlicher Vermittlung wird dabei, wie auf allen Gebieten des Geisteslebens, also auch auf dem religiösen, rückhaltslos anerkannt, die einzige Stellung der Person Christi ausserdem durch den Hinweis auf die wesentliche Bedeutung der Persönlichkeit gerade auf religiösem Gebiete genügend gerechtfertigt, aber Gegenstand des Glaubens im strengern Sinne, können auf diesem Standpunkte nur die ewigen geistigen Ordnungen Gottes sein, die vernünftig-sittliche Ordnung der Welt überhaupt und die in Christus offenbarte Heilsordnung, oder die Ordnungen der vollendeten Erlösungsreligion insbesondere. Sofern aber gerade nach dieser Ansicht mit dem Begriffe des Glaubens als der auf innere religiöse Gewissheit gegründeten zuversichtlichen Hingabe an die ewige göttliche Heilsordnung vollkommener Ernst gemacht wird, ist es auch für sie nur der Glaube, welcher selig macht, oder den Menschen mit dem Bewusstsein seiner Versöhnung mit Gott erfüllt. Dagegen ist es nur eine niedere sinnliche Form des Glaubens, wenn derselbe von dem Fürwahrhalten äusserer Thatsachen, Wundererzählungen u. s. w. abhängig gemacht wird, obwohl neuerdings wieder die Orthodoxen aller Fractionen sammt der Mehrzahl der Vermittelungstheologen eifrig behaupten, dass das Wesen des christlichen Glaubens mit jenem Fürwahrhalten stehe oder falle; behauptete doch selbst Guizot, dass das Wesen des christlichen Glaubens eben das "Uebernatürliche" d. h. das den Naturzusammenhang durchbrechende Wunder sei.

(2) Das Wort Glaube ist vor Allem bedeutsam in der Religion. Die Lehren der Religion werden oft selbst der Glaube genannt. Die Theologen der Neuzeit haben das Wort Glaube vielfach gedeutet und zu ihren Zwecken missbraucht. Sie sagen, der Glaube sei mehr als das Wissen, das Wissen beruhe nur auf trügerischen Verstandsschlüssen, der Glaube aber auf unmittelbarer Gewissheit, der Glaube sei ein inneres Licht, er sei "das feste Selbstbewustsein des gläubigen Gewissens," und wie diese Redensarten alle heissen mögen. Redensarten sind es ohne Wahrheit und Wirklichkeit. Eine solche unmittelbare Gewissheit ist eine innere gläubige Einbildung, die nur für den, der daran leidet, Bedeutung hat. In der Religion hat der Mensch kein anderes Geistesvermögen als im ganzen übrigen Leben. Aber wenn die Menschen in andern Dingen die eigene Wahrnehmung und den eigenen Verstand zu Rathe ziehen,

so verlassen sie sich in der Religion, deren Lehren zum Theil übersinnlich und schwierig sind, auf das Ansehen der Priester und der Kirche und nennen diese Lehren ihren Glauben. Aber wenn die Lehren der Religion auch nicht auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen, so beruhen sie doch auf dem vernünftigen Denken eines jeden Menschen, und der Ansehensglaube sollte am wenigsten in der Religion Geltung haben.

Der Glaube, den die Theologie und die Kirche verlangt, so hoch man ihn auch preisen mag, ist seinem Wesen nach nichts anderes als Auctoritäts- oder Ansehensglaube. Und Gläubige im wahren Sinne sind die, welche ohne, ja selst gegen die eigene Erkenntniss die Lehren ihrer Priester und ihrer heiligen Bücher für wahr halten. Alle bisherigen Religionen leiten ihren Glauben aus einer übernatürlichen Offenbarung ab, welche den Vätern in der Vorzeit einst zu Theil geworden sein soll. Darum eben hält der Gläubige diese Lehren für wahr, weil sie übernatürlichen Ursprungs sind, weil sie, wie man sagt, in "Gottes Wort" geschrieben stehen.

Fragt man den Gläubigen etwa: warum glaubst du an jene Lehren, so antwortet er: "weil sie in der Bibel stehen und weil die Bibel Gottes Wort ist;" und woher weisst du, dass die Bibel Gottes Wort ist? das weiss ich aus der Bibel, wo es geschrieben steht und ans dem Munde der Gottesgelehrten, die sich auf die Bibel berufen. Also den Glauben beweisen sie ans der Bibel, und die Bibel beweisen sie aus dem Glauben. Ein Cirkel im Beweise, der nichts beweist.

Nein, der echte Glaube verlangt keine Beweise und keine Gründe, ja er behauptet sich gegen alle vernünftigen Gründe. Der echte Glaube verlangt, dass man "alle Vernunft gefangen nehmen solle unter den Gehorsam des Glaubens;" d. h. dass man gegen die eigene Erkenntniss und Vernunft dennoch glauben solle.

Einen solchen echten blinden Glauben hatten die alten Kirchenlehrer. Der berühmte Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, der heil. Augustin, huldigt diesem Glauben, er sagt: "Ich glaube, weil es unvernünftig ist." Das klingt nun allerdings unvernünftig genug, ist aber dennoch gläubig folgerichtig. Augustin meint, wenn eine Lehre der Vernunft gemäss ist, dann ist sie nicht Sache des göttlichen Glaubens, sondern der menschlichen Einsicht, der Erkenntniss; Lehren aber, die in Gottes Wort geschrieben stehen und der menschlichen Vernunft widersprechen, die sind eben eigentliche Glaubenslehren. Ein anderer Kirchenvater jener Zeit sagt: "Je wunderbarer etwas ist, desto glaubenswürdiger."

Der Reformator Martin Luther, tausend Jahre später lebend, war Augustiner Mönch und hatte die Lehren seines Ordensstifters wohl studirt; er entwickelte diese Lehren in ihrer alten Gestalt und Strenge. Daher urtheilte Luther zwar sehr hart, aber sehr folgerichtig über das Verhältniss zwischen Glauben und Vernunft. Er sagt unter vielen andern ähnlichen Aussprüchen:

Die Vernunft thue nichts Gutes zum Glauben and zu Gottes Wort, sie widerstehe vielmehr dem Glauben und dem Worte Gottes auf das Höchste, dass niemand vor ihr zum Glauben kommen könne. Der Mensch müsste also der Vernunft absterben und so unvernünftig und unverständig werden, wie kein jung Kind, wenn er anders gläubig werden und Gottes Gnade empfangen wolle. Er sagt an einer andern Stelle in seiner derben Weise: "Der Glaube ist also geschicket, dass er der Vernunft den Hals umdrehet."

Daher hielt Luther die in ihm aufsteigenden vernünftigen Zweifel an der Kirchenlehre für Eingebungen und Versuchungen des Teufels und suchte alle diese Zweifel zu unterdrücken so gut es möglich war. Ja, in einer aufgeregten Stunde glaubte er in seiner Einbildung, den Teufel mit leiblichen Augen zu sehen, und warf nach ihm mit dem Dintenfass. Daher jener berühmteste aller Dintenflecke auf der Wartburg.

Luther kannte also den Unterschied und die Unvereinbarkeit von Kirchen-Glauben und Vernunft sehr wohl. Der Glaube war das Göttliche, er stand geschrieben in der Bibel, die Bibel war Gottes untrügliches Wort, die Vernunft aber war das Menschliche, und die menschliche Vernunft war überdem noch durch den Sündenfall des ersten Menschen und durch die Erbsünde gänzlich zerrüttet und verderbt. Wo also ein Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft stattfand, da musste die Vernunft unterliegen. Die Vernunft, die vernünftige Erkenntniss, das eigene menschliche Denken war Irrthum, Unglaube, Ketzerei, und die Verneinung der heiligen Offenbarung Gottes war gottloser Frevel.

Wir sehen daraus, das Wesen des Kirchenglaubens ist die unbedingte Unterwerfung der eigenen menschlichen Erkenntniss unter die bestehenden Lehren und Satzungen der Kirche. Der Kirchenglaube ist göttlicher Autoritäts- oder Ansehensglaube; er will keine vernünftigen Gründe, kein eigenes menschliches Denken. Die menschliche Wissenschaft ist das Gegentheil des göttlichen Kirchenglaubens. Daher verurtheilte der Papst in Rom vor einigen Jahrzehnten einen Kirchenlehrer und seine Anhänger, (Prof. Hermes) nicht weil sie den Kirchenglauben bezweifelten, sondern weil sie gewagt hatten, die Kirchenlehre vernünftig beweisen zu wollen.

Der Glaube der alten Gläubigen war eine Kunst, er war die Kunst, die eigene menschliche Erkenntniss um des Glaubens willen zu unterdrücken. In der Neuzeit ist dies vielfach anders geworden. Die fortgeschrittene Lebenserfahrung der Völker und die neuzeitliche Wissenschaft hat den Kirchenglauben in seinen Grundfesten erschüttert, die Vernunft ist so stark geworden, dass sie sich nicht mehr durch den Glauben unterdrücken lässt. Daher begannen denn die neuern Gläubigen schon lange zu unterhandeln zwischen Vernunft und Glauben. Den "alten heiligen Glauben" wollen sie nicht aufgeben, denn auf ihm beruht ihr amtliches Dasein. Die mächtig gewordene Wissenschaft können sie nicht zurückweisen, daher suchen sie zu vereinbaren. Sie wählen aus der Bibel und der Kirchenlehre das, was ihrer

Vernunft zusagt, und nennen das ihren "Glauben." Und ob sie neun Zehntheile der Bibel verwerfen, so berufen sie sich dennoch auf die Bibel als das Wort Gottes. Nein, wenn die Bibel wirklich "Gottes Wort" ist, dann habt ihr sie zu glauben vom Anfang bis zum Ende, ist aber die Bibel ein menschliches Buch aus dem Alterthume, so habt ihr sie als solches zu behandeln und dies offen zu bekennen.

Die ganze heutige Theologie ist ein haltloses Wesen, weder wirklicher Glaube, noch wirkliche Wissenschaft; sie ist ein schwächliches Unterhandeln und Markten zwischen Glauben und Erkenntniss. Die Theologie hält sich für eine Wissenschaft, sie ist aber nur eine Wissenschaft von dem, wovon der Mensch nichts weiss, was er glauben muss. Wenn die göttliche Kunst der alten Strenggläubigen darin bestand, dass sie die Erkenntniss durch den Glauben zu unterdrücken suchten, so besteht die Kunst der neuen Halbgläubigen darin, dass sie die Unterschiede zwischen Glauben und Erkenntniss zu verhüllen und zu verwischen suchen. Das geschieht durch hohe Worte, salbungsvolle Redensarten und trügerische Scheingründe.

Allein die Zeit der Glaubenskünste ist vorüber, unhaltbar ist sowohl die Unterdrückungskunst der alten als die Unterhandlungskunst der neuen Theologie. Es naht auch in der Religion ein neues Zeitalter, statt des übernatürlichen Glaubens vernünftige Erkenntniss, statt des Glaubenszwanges Freiheit des Denkens, statt des endlosen Glaubensstreites Versöhnung und Friede.

Man gebraucht das Wort "glauben" von solchen Dingen, die man nicht selbst wahrgenommen hat oder deren Gewissheit man nicht ergründen, nicht beweisen kann. Ein Fürwahrhalten ohne eigene Wahrnehmung und ohne innere zwingende Gründe ist auch das Wesen des religiösen und kirchlichen Glaubens. Könnten die Gläubigen ihre Ansichten und Lehren beweisen und als wahr begründen, so würden diese Lehren nicht mehr Glaube sein, sie würden zur Gewissheit, zum Wissen werden, und die Ungläubigen würden durch ihr eigenes Denken gezwungen sein, diese Lehren anzuerkennen; denn die Denkgesetze des menschlichen Geistes sind bei allen Menschen und Völkern sich gleich.

Wenn wir sehen, dass die Glaubensansichten und Religionslehren unter den Menschen so verschieden sind, so hat dies darin seinen Grund, dass ihre Denkkraft nicht geübt ist, dass sie überhaupt in der Religion nicht selbst denken, sondern sich auf das Ansehen ihrer heiligen Bücher oder auf das Wort ihrer Priester verlassen. Zumeist ist es der Zufall der Geburt, welcher den Menschen ihren religiösen Glauben gibt. Dieser Glaube ward ihnen in der Jugend eingeprägt, sie halten an diesem gewohnt gewordenen Glauben fest, ohne selbst über die Gründe desselben nachzudenken; ja sie verwerfen und verdammen den Glauben der Andersgläubigen, ohne diesen fremden Glauben nur zu kennen. Wären sie in einer andern Glaubenspartei geboren, so würden sie diesen andern Glauben für wahr halten und für ihn kämpfen. Und eben

darum, weil den Gläubigen Beweise und Vernunftsgründe fehlen, greifen sie zu äussern Mitteln, selbst zur Gewalt, um ihrem Glauben Anerkennung und Ausbreitung zu verschaffen.

Ein Lehrer der Wissenschaft dagegen verlangt von seinen Schülern niemals Glauben an seine Lehre, er wendet niemals äussere Mittel an, um seiner Lehre Anerkennung zu verschaffen; nein, er sucht seine Lehren begreiflich zu machen, sie zu beweisen; und wenn ihm dies gelungen ist, dann sind seine Schüler durch das eigene Denken genöthigt, diese Lehren anzuerkennen. Ein Lehrer der Wissenschaft sucht nicht zu bekehren, sondern zu belehren. Die Kirchengläubigen haben keinen höhern Grund für ihren Glauben als den, dass der Glaube in Gottes Wort geschrieben stehe; da nun aber die Andern ein anderes Gotteswort haben, so haben sie auch einen andern Glauben.

Es ist demnach ein wesentlicher Unterschied zwischen Kirchenglaube und Erkenntniss.

Der Glaube leitet seinen Ursprung ab aus einer übernatürlichen Gottesoffenbarung, die Erkenntniss entspringt aus der Vernunft. Der Glaube ist daher übernatürlichen, die Erkenntniss natürlichen Wesens. Der Glaube sucht seine Wahrheit in der Erforschung der überlieferten Buchstaben heiliger Schriften, die Erkenntniss sucht ihre Wahrheit vornehmlich in der Erforschung der Natur, ihrer ewigen Gesetze und Ordnungen. Der Glaube liebt Zauber und Wunder, die Erkenntniss liebt Naturgesetze und Vernunftgründe. Der Glaube ist daher vornehmlich Sache der nicht selbstdenkenden, geistig unmündigen Menschen, welche den Worten ihrer Seelenhirten gläubig folgen, die Erkenntniss ist Sache der selbsdenkenden, geistig mündigen Menschen, welche der eigenen Ueberzeugung zu folgen gelernt haben. Der Glaube, festhaltend an den einmal aufgestellten und festgeschriebenen Lehren seiner Religion, ist unwandelbar und fortschrittslos, die Erkenntniss, strebend nach neuem Lichte, ist fortschreitend, ewig jung und neu. Der Glaube ist unfrei, die Erkentniss ist frei. Der Glaube, da er seine Lehren nicht durch Vernunftgründe beweisen kann, greift zu äussern Mitteln, er ist unduldsam und verfolgungssüchtig, die Erkenntniss, vertrauend auf die innere Macht ihrer Gründe und Beweise, ist duldsam und nachsichtig. Der Glaube erzeugt daher, wie auch die Geschichte beweist, Hass und Streit, die Erkenntniss schafft Frieden und Versöhnung unter den Völkern.

Das sind wesentliche Unterschiede. Mit dem Anfange der Erkenntniss beginnt ein neues Zeitalter der Religion unter den Völkern. Davon überzeugt uns auch ein flüchtiger Rückblick auf die Religionsgeschichte. Ueberblicken wir die Religionsgeschichte der Völker von ihren dunkeln Anfängen bis heute, so können wir vornehmlich drei Hauptstufen oder Zeiträume der Religion in der Menscheit unterscheiden, welche allmälig in einander übergehen. Wir können sie nennen: die Religion der Sinne und der sichtbaren Götterbilder, sodann die Religion der Einbildungskraft und des Glaubens, endlich die Religion der Vernunft und der Erkenntniss.

In den Jahrhunderten des dunkeln Anfangs unserer Weltgeschichte finden wir Völker, welche vor einem merkwürdigen Steine, einem Baume, einem Thiere, vor selbsgemachten Götterbildern oder vor den Gestirnen des Himmels anbetend niederknieeten. In diesen Dingen sah die kindlich dunkle Ahnung die Gottheit verkörpert und wähnte sie mit leiblichen Augen zu schauen. Denn ehe noch in dem Menschen das höhere geistige Leben erwacht, leben schon die thierischen Sinne. Auf dieser Stufe muss der Mensch seine Götter sehen; es ist die Stufe der Sinnenanschauung und der sinnlichen Bilder. Auf dieser Stufe stritten die Menschen noch nicht um festgestellte Glaubenssätze und Lehren, nein, wie ihr kindlich unwissendes Herz oder ihre Furcht vor den geheimnissvollen Mächten der Natur sie trieb, so beteten sie die Götter an, brachten ihnen Opfer, Gaben und Gelübde, um ihren Zorn zu besänftigen, ihre Huld und Gnade zu gewinnen.

Diese Götter der Sinne vereinigten sich allmälig in der Vorstellung eines einzigen, die Welt beherrschenden Gottes. Die Götterbilder waren ursprünglich wohl nur Sinnbilder der Gottheit, allein das Volk betrachtete das Bild als die Gottheit selbst. Daher verbot Moses, der grosse Gesetzgeber der Israeliten, grundgesetzlich jedes Bild. "Du sollst dir kein Bildniss, noch irgend ein Gleichniss machen." Die Gottheit war nun unsichtbar, nur die Einbildungskraft konnte sich ein Bild der Gottheit machen. Aber man dachte diese Gottheit noch immer als ein räumlich beschränktes, persönliches Wesen, wohnend fern von der Erde im Himmel, nur zu Zeiten einmal herniedersteigend auf die Erde und die Welt regierend durch himmlische Sendboten oder Engel. Die Gottheit dieses Zeitraumes ist ein Wesen der Einbildungskraft, man kann diesen Gott nicht wahrnehmen, nicht beweisen, sondern nur glauben. Es ist das Zeitalter des Glaubens, wie es im Wesentlichen noch jetzt unter den Gottespriestern und dem gläubigen Volke fortdauert.

Ueber die verschiedenen Vorstellungen, welche sich die Menschen von dieser Gottheit machten, über die Art und Weise ihrer Verehrung, entstanden nun unter den Völkern vielfache Lehren und Vorschriften und über diese wiederum vielfacher Streit. Und als mit Erfindung der Schrift die herrschend gewordenen Vorstellungen niedergeschrieben wurden, entstanden die Glaubenssatzungen, die sog. positiven oder überlieferten Religionen. Mit den heiligen Schriften der Juden gingen die wesentlichen Gottesvorstellungen dieses Volkes in die christliche Kirche über und bestehen noch heute. Noch dauert dieser Zeitraum des Glaubens, der Glaubenssatzungen und Glaubensstreitigkeiten.

Wie aber in den ersten Lebenstagen des Menschen die Sinne, wie in der ganzen Jugendzeit die Einbildungskraft vorherrschend ist, so erwacht mit steigender Lebenserfahrung der Verstand und die Vernunft. Und also ist es auch mit den Völkern. Das Walten der Vernunft und des Selbstdenkens in der Religion eröffnet einen neuen grossen Zeitraum des religiösen Lebens unter den Völkern, und dieser Zeitraum hat für uns und unsere denkenden Zeitgenossen schon begonnen, es ist die Zeit der Vernunft und der vernünftigen Erkenntniss.

Auf dieser Stufe menschlicher Geistesentwicklung wird die Gottheit nicht mehr gedacht als ein zauberhaftes persönliches Einzelwesen, sondern als das unendliche, allwaltende Leben des Weltalls selbst, nicht mehr jenseits im Himmel wohnend, sondern lebendig und allgegenwärtig im All der Dinge die innerweltliche oder inmanente Gottheit, wie die Philosophen sagen. Wenn wir die Gottheit denken als persönliches Einzelwesen im Himmel, so ist das Dasein derselben nicht wahrzunehmen, nicht zu erkennen, nicht zu beweisen, sondern nur zu glauben. Die auf solche Vorstellung gegründete Religion ist im eigentlichen Sinne Gottglaube; wenn wir aber die Gottheit denken als das schöpferische ewige Leben des Weltalls selbst, so ist dieses Leben wahrzunehmen und zu erkennen, denn in dieser Gottheit "leben, weben und sind wir"; der Gottglaube wird dann zur Gotterkenntniss.

Diese Religion der Gotterkenntniss schöpft ihre Gedanken nicht nur aus den Lehren und Ueberlieferungen des Alterthums, sondern vornehmlich aus der uns umgebenden Ordnung der Dinge selbst, aus der Natur. Die Naturgesetze sind Gottes Gesetze, die heilige Ordnung der Natur ist Gottes Ordnung und Naturerkenntniss führt zu Gotteserkenntniss, und Gotteserkenntniss ist Religion. Mit jedem neuen richtigen Blicke in die Natur, jeder neuen Entdeckung wird den Menschen gleichsam ein neuer Gedanke der Gottheit kund.

Diese Religion der Gotteserkenntniss wird das religiöse Leben der Völker fortschreitend umgestalten. Diese lebendige, allumfassende Gottheit ist kein Wesen, welches der Ehre, der Huldigung nnd des menschlichen Dienstes bedarf, der Gottesdienst, die Gottesverehrung im bisherigen Sinne wird daher aufhören, aufhören wird das ganz übernatürliche Wesen der Religion, alle geheimnissvollen, zauberhaften Bräuche und Ceremonien und Sakramente der Völker. Ja die ganze Kirche wird aufhören zu sein, was sie bisher war. Die Kirche war und ist nichts anderes als eine Anstalt der ewigen Seligkeit, eine Erlösungs- und Rettungsanstalt für den Himmel; sie wird vom Himmel zurückkommen müssen zur Erde, sie wird sein eine Lehr- und Bildungsanstalt für die Erde. Die Priester, die Diener Gottes und Hirten der Seele werden Lehrer und Bildner der Menschen sein, nicht mehr Prediger eines übernatürlichen Glaubens zur ewigen Seligkeit, sondern einer vernünftigen Erkenntniss, zur Erleuchtung des menschlichen Geistes, und Veredlung des Herzens. Das Alterthum fürchtete die gewaltigen Kräfte der Natur, betete sie im frommen Glauben als Götter an, die Neuzeit sucht jene Kräfte zu beherrschen, zu verstehen, und die schrecklichen Götter der Vorzeit werden Helfer und Diener des menschlichen Lebens.

Ja, es wird kommen die Zeit und ist schon jetzt unter uns, wo der Glaube zur Erkenntniss geworden. Aber kann die Erkenntniss den Glauben, kann die menschliche Vernunft die göttliche Offenbarung ersetzen? und muss nicht, wenn der Offenbarungsglaube aufhört, auch die Religion aufhören? so fragt man uns.

Da man nämlich sieht, dass alle überlieferten Religionen des Alterthums

sich auf eine übernatürliche Offenbarung als ihren Ursprung berufen, so behauptet man, ohne eine solche übernatürliche Offenbarung sei überhaupt keine Religion möglich. Das ist irrig. Der Offenbarungsglaube ist nicht das Wesen der Religion, sondern nur eine irrige Meinung über den Ursprung der Religion. In Wahrheit sind alle Religionsformen der Völker nicht anders unter den Völkern entstanden, als etwa die Künste und die Wissenschaften; sie sind Erzeugnisse des menschlichen Geistes. Auch die bestehenden Glaubensreligionen sind entsprungen aus dem Geiste der Religionsstifter und der Völker ihrer Zeit. Erst als man den wirklichen und natürlichen Ursprung der Religion verkannte, leitete man sie aus einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ab. Die Priester behaupteten ihre Lehre unmittelbar von Gott zu haben, und die Völker glaubten das. Wenn also der Glaube zur Erkenntniss geworden, dann hat die Religion nicht aufgehört, sie ist nur auf ihren wirklichen Ursprung zurückgeführt.

Die ersten Begründer der Religionen folgten frei ihrem menschlichen Geiste, sei es ihrer Einbildungskraft oder ihrem Verstande und was sie sagten und lehrten war ihr Gedanke, selbst wo sie sich selbst täuschten, wo sie wähnten, diesen Gedanken von oben zu haben. Die ersten Begründer der Religion dachten, erst ihre Nachkommen glaubten. Und erst die späteren Glaubenspriester verdächtigten das freie menschliche Denken als Freigeisterei und Unglauben.

Freigeisterei! soll uns das Wort erschrecken? Nein, der Geist ist frei, überall wo er dem Gängelbande des Priesterglaubens enthoben zu sich selbst kommt; wo er sich auf sich selbst besinnt, sich seines ewigen Rechtes und seiner ursprünglichen Freiheit bewusst wird. Ist es ein Vorwurf, dem Menschen zu sagen, dass sein Geist "frei" sei? Wollet ihr nicht leibliche Sklaven, nicht Leibeigene sein, warum sollet ihr geistige Sklaven, Geisteigene sein? Nein, wie der Leib nicht gebunden, nicht gefesselt sein darf, wenn er arbeiten und wirken soll, so darf auch der Geist nicht unterdrükt sein, wenn er die Wahrheit erforschen und zum Lichte der Erkenntniss sich erheben soll.

Der Name Ungläubige hat seinen üblen Klang verloren, seitdem wir erkannt haben, dass der von den Priestern geschmähete "Unglaube" nichts anderes ist, als das freie menschliche Denken, die Vernunft selbst. Und nicht zweifelhaft kann es uns sein, ob wir dem Sonnenlichte der menschlichen Vernunft oder dem Kerzenlichte des Priesterglaubens folgen sollen.

Mag der Kirchenglaube das freie menschliche Denken fürchten, die Religion hat es nicht zu fürchten. Denn nur die Formen des religiösen Lebens der Völker sind wandelbar, das Wesen der Religion ist bleibend. Die Religion ist das ideale Geistesleben der Völker, sie umfasst ihre Vorstellungen von Gott und Welt und Menschenleben, und diese Ideale werden niemals aufhören, sondern nur stets berichtigt und erhöhet werden. Immer wird der Mensch die ewige Macht anerkennen, die aller Wesen Ursprung ist, die den Menschen ins Leben rief, die der Glaube Gott nennt. Und wenn der Mensch jene Macht

nicht mehr durch Verehrung und Dienst zu erfreuen wähnt, wenn er sie nicht mehr durch Gebet und Flehen zu bewegen sucht, so wird er sie zu verstehen, zu erkennen suchen, um nach ihrem heiligen Gesetz zu leben. Das ist eben die höchste Aufgabe menschlicher Erkenntniss und Wissenschaft.

Genug, statt des übernatürlichen Glaubens vernünftige Erkenntniss. Unbeirrt durch alte Vorurtheile und neue Verdächtigungen streben wir empor zum heiligen Lichte der Wahrheit. Wir leben und wirken, dass erfüllt werde das Wort der Schrift: " Gott will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntniss der Wahrheit kommen."

(3) Was wir ganz besonders schon bei dem Kinde wahrnehmen, ist der Glaube, mit wlchem es Alles auf- und annimmt. Dieser Glaube ist eine nothwendige Bedingung alles Erlernens und die Grundlage alles Wissens [1]). Wenn aber das Gedächtniss die Mutter der Musen genannt worden ist, so dürfte man diesen Glauben mit Recht den Vater derselben nennen, denn er ist es, welcher dem Geiste die nöthige Nahrung zuführt und ihn recht eigentlich befruchtet. Dieser Glaube aber ist nicht nur dem Kinde unbedingt nothwendig, sondern muss auch den Menschen durchs ganze Leben hindurch begleiten, da es ja Niemandem möglich ist, alle Wahrheiten selbst zu erforschen oder alle ihm mitgetheilten Erfahrungssätze und Lehren selbst zu prüfen, sondern sehr Vieles auf guten Glauben, wie man es zu nennen pflegt, angenommen werden muss. Man sieht also, dass dieser "gute Glaube" eine ebenso unerlässliche Bedingung auf geistigem Gebiete wie im Geschäftsverkehr der Menschen untereinander ist, welcher letztere ohne denselben zur Unmöglichkeit würde. Nur darf dieser Glaube nicht etwa mit der blossen Fassungskraft des Geistes verwechselt werden; denn bei dieser Bezeichnung scheint man mir ein wichtiges Moment ausser Augen gelassen zu haben. Viele stellen sich die Seele nämlich in vollem Ernste als eine " tabula " oder als eine Art Wachsmasse vor, welche vorerst alle auf sie gemachten Eindrücke aufzunehmen vermag; man hat ihr dann die Fähigkeit beigelegt, das Aufgenommene zu begreifen, und je nachdem sie diese in höherem oder in

1) Bei Plato (de repub. VII. ed. Step. T. II. p. 533 sq.) nimmt der Glaube (*pistis*) den dritten Rang unter den Erkenntnissarten ein und ist gleich sinnlicher Gewissheit. Bei Aristoteles (de anima 3. 3.) folgt der Glaube auf die Meinung. Er untersucht nämlich das Wesen der Einbildungskraft und sagt: " Es bleibt also noch übrig zu sehen, ob sie eine Meinung ist; denn die Meinnng macht sich sowohl wahr als falsch. Jedoch folgt der Meinung der Glaube, (denn es ist nicht möglich, dass der, welcher etwas meint, seiner Meinung nicht Glauben schenke); keinem der unvernünftigen Thiere aber kommt Glaube zu, jedoch Einbildungskraft vielen. Uebrigens folgt jeder Meinung Glaube, dem Glauben Ueberzeugung, der Ueberzeugung Vernunft." "Das Vorwahrhalten," heisst es bei Kant, oder die subjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objectiv gilt), hat folgende drei Stufen:

Meinen, Glauben und Wissen.

Meinen ist ein mit Bewusstsein sowohl subjectiv als objectiv unzureichendes Vorwahrhalten. Ist das letztere nun subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heisst es Glauben. Endlich heisst das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Vorwahrhalten das Wissen, die subjective Zulänglichkeit heisst, Ueberzeugung (vor mich selbst), die objective Gewissheit (vor jedermann).

niederem Grade besitzt, hält man sie — und zwar mit vollem Rechte — für mehr oder minder begabt; allein hierbei hat man das eben von mir bezeichnete Moment des Glaubens übersehen, welches gleichwohl, wie mir däucht, von nicht geringerer Wichtigkeit als das Begreifen selbst ist. Denn was würde es nützen, wenn eine dem Menschen mitgetheilte Wahrheit von ihm zwar aufgenommen, erfasst und begriffen worden wäre, nicht aber Glauben bei ihm fände?

Eine Wahrheit würde also, fände sie bei dem, dem sie mitgetheilt wird, keinen "Glauben," für ihn durchaus werth- oder nutzlos bleiben, könnte nimmer in seiner Seele Wurzel fassen und organisch mit ihr verwachsen. Nur der Glaube an eine Wahrheit befestigt sie in uns, giebt ihr Lebenswärme und Lebenskraft, macht sie fruchtbar, erfüllt uns mit Eifer für ihre Vertheidigung und Verbreitung und erzeugt da wo er in gesteigertem Maasse vorhanden jenen Enthusiasmus, welcher so viel Gutes oder jenen Fanatismus, welcher so viel Unheil in der Welt gestiftet hat.

Um nur durch ein Beispiel zu erläutern, was ich unter dem Glauben, mit dem ich es jetzt zu thun habe, verstehe. Man zeigt dem Kinde eine Zusammensetzung von Punkten und Linien, ein blos willkürliches Zeichen und sagt ihm: das ist der Buchstabe A oder B. Es wird kaum je einem Kinde beigekommen sein, diese Mittheilung in Frage zu stellen; im Gegentheil wird es sie ohne Weiteres annehmen und mit unerschütterlichem Glauben daran festhalten. Ebenso ergeht es uns später mit historischen Thatsachen, die uns überliefert werden. Wir nehmen sie gläubig hin, so lange nicht etwa die Kritik die Echtheit und Wahrheit derselben angefochten und widerlegt hat. Fasst man die Sache schärfer ins Auge, so wird es sich freilich ergeben, dass jener Glaube, welchen das Kind der ihm gemachten Mittheilung oder der Gereiftere der historischen Ueberlieferung schenkt, eigentlich nicht sowohl dieser Mittheilung oder dieser Thatsache selbst als vielmehr dem Mittheilenden gilt; dies ist aber nur das erste Moment oder Stadium bei der Annahme einer Wahrheit oder historischen Thatsache; denn einmal die *Glaubwürdigkeit* des Mittheilenden oder das Zutrauen in ihn gesetzt, so ist die nächste Folge, dass das Zutrauen von der Person auf die Mittheilung selbst übergeht, ein Process, dessen wir uns blos aus Gewohnheit nicht mehr bewusst sind, wie das bei vielen andern in der Seele vorgehenden Processen der Fall ist. Uebrigens sind es ja eben nur die Kritiker und Forscher, also solche, die sich des unmittelbaren Glaubens entäussert haben, welche überhaupt erst untersuchen, in wie fern der Mittheilung oder dem Mittheilenden Glauben zu schenken sei; der grosse Haufe aber, welcher in dieser Beziehung dem Kinde gleicht, wird allemal, so lange es nämlich seiner Erfahrung oder der Wahrscheinlichkeit nicht widerspricht, das Ueberlieferte ohne Weiteres annehmen und ohne auf den Erzählenden Rücksicht zu nehmen, seiner Mittheilung vollen Glauben schenken. Um aber das Wesen dieses Glaubens genauer zu ergründen und zu sehen, worin er eigentlich bestehe und wie er zu definiren sei, müssen wir ihm das entgegenhalten, was man gewöhnlich "*Wissen*" nennt, wofür ich

mich aber lieber des Ausdruck's "*Ueberzeugung*" [1]) bedienen will. Wir sind von einer Sache *überzeugt*, nachdem wir sie selbst in allen ihren Beziehungen erwogen und geprüft, vermöge unserer Einsicht begriffen und als Wahrheit erkannt haben. Anders verhält es sich mit dem Glauben. Hier ist keine Prüfung oder Analyse vorauszusetzen; denn weder vermag das Kind, um wieder auf mein oben angeführtes Beispiel zurückzukommen, die Wahrheit der Mittheilung, dass diese bestimmte Form A. oder B. heisse, noch der Mann das ihm Erzählte oder Ueberlieferte auf die eben angegebene Weise zu untersuchen, und in solchen Fällen wird man sagen müssen, sie *glauben* das Mitgetheilte. [2]) Doch hiermit hätte ich nur den *Unterschied* zwischen *Glauben* und *Ueberzeugung* oder *Wissen* angegeben. Wir müssen aber noch weiter gehen und untersuchen was der *Glaube* sei.

Aus dem Vorangegangenen nun ist es leicht ersichtlich, dass es nur eine passive Fähigkeit der Seele sei. Die Seelen *thätigkeit* nämlich ist auf ein blos Geglaubtes noch gar nicht in Anwendung gebracht worden; der Geist hat Etwas *aufgenommen*, ohne darüber zu reflectiren und der *Glaube* ist also nichts weiter als—wie ihn auch *Kant* und *Jacobi* bezeichnen—einen *Fürwahrhalten* [3]). Dieses Fürwahrhalten aber sollte, meiner Ansicht nach, eben so gut als ein Vermögen der Seele angesehen werden wie das passive Gedächtniss, von welchem es in so fern, als es ebenfalls passiv, gar nicht verschieden ist. Ich sage ausdrücklich das *passive* Gedächtniss, denn das, welches *Spinoza* z. B. als *quaedam concatenatio idearum* definirt, ist eigentlich nur das productive, wie das aus dem Satze selbst erhellt. Dem Ausspruch der Alten: "*tantum scimus, quantum*

1) Man erinnere sich der Antwort *Mendelsohn's* auf die an ihn einst gestellte Frage, ob er *glaube*, dass es einen Gott gebe, worauf er: "Nein, ich bin davon *überzeugt*," erwiderte.

2) Nach der Meinung *Jacobi's* steht dieser unbefangene Glaube höher als die Ueberzeugung, da diese ja nur auf jenem beruhen könne. "Wie können wir nach Gewissheit streben," fragt er "wenn uns Gewissheit nicht zum Voraus schon bekannt ist, und wie kann sie uns bekannt sein anders als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschliesst und einzig und allein die mit dem *vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung* selbst ist. Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand. Gründe sind nur *Merkmale der Aehnlichkeit* mit einem Dinge, dessen wir gewiss sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt als Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, *Glaube* ist, so muss die *Ueberzeugung* aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein entspringen." (*Jacobi* über die Lehre des *Spinoza* in Briefen, p. 214).

3) Eine genauere Definition lässt sich nicht geben. Auch *Hume* (Enquiry Concerning the Human Understanding, sect. IV. p. 71—73 vol. III. London 1770) fühlte die Schwierigkeit einer solchen Definition und erklärt den Glauben folgendermaassen: "Whenever any object is presented to the memory or senses it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object which usually conjoined to it; and this conception is attended with a *feeling* or *sentiment*, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the *whole nature of belief*. . . Were we to attempt a definition of this sentiment we should perhaps find it a very difficult, if not an impossible task. Belief is the true and proper name of this feeling." Indessen heisst es im Widerspruch mit dieser Stelle in seinem Treatise of Human Nature (vol. I., p. 172.): "An opinion or belief may be most accurately defined, a lively idea related to or associated with a present impression!"

in memoria teneamus," dürfte man daher hinzufügen: *et tantum in anima tenemus, quantum credamus.* [1]) Nachdem ich so auf das, worin das Gedächtniss und das Glauben sich ähnlich sind, hingewiesen habe, muss ich nun auch das, worin sie sich unterscheiden, hervorheben. Man hat nämlich vom Gedächtniss behauptet, es hänge solches vom Willen ab und gesagt, ich kann behalten weil ich will, ich kann aber nicht vergessen weil ich will. Zum Glauben hingegen reicht das blosse Wollen keinesweges aus, und eben so wenig können wir nicht glauben, weil wir wollen. Das Glauben ist durchaus nicht Sache des Willens, und liegt nicht in dessen Macht [2]). So hat schon Göthe sehr richtig ausgerufen: "O, lehre mich glauben!"

Wiederum mag man sich noch so fest vornehmen, Etwas nicht zu glauben so wird der Vorsatz dennoch an der Macht der Wahrheit, welche der Seele auf irgend eine Weise mitgetheilt und von ihr aufgenommen worden ist, scheitern. Ja, die Seele wird unwillkürlich jedwede Mittheilung glauben und daran festhalten, so lange sie nicht, vermöge ihrer eigenen Thätigkeit, die Zersetzung vorgenommen. Wie man lange Zeit das Wasser für ein einfaches Element hielt, bis endlich die Chemie es analysirte und nachwies, dass es aus zwei Gasen bestehe, eben so wird etwas von der Seele als Wahrheit Aufgenommenes auch von ihr geglaubt werden, so lange sie es nicht analysirt und die Unrichtigkeit des Geglaubten entdeckt hat oder wenigstens anzuzweifeln beginnt. Diesen unbefangenen Glauben nun, sagte ich, finden wir ganz besonders beim Kinde vor und zwar, ehe noch irgend ein anderes Seelenvermögen sich entwickelt hat; er ist, wie bereits erwähnt, eine natürliche Anlage oder Fähigkeit der Seele, welche die Sinnesanschaungen begleitet [3]).

1) Was *Cicero* in seinen academ. Untersuchungen (Lib. IV. 7.) vom Gedächtniss sagt, scheint fast eine Verwechselung desselben mit dem *Glauben* zu sein, den ich hier behandle, denn seine Worte könnten mit viel grösserem Rechte auf diesen angewendet werden. Es heisst nämlich an der angeführten Stelle: "Memoriae quidem certe. quae non modo philosophiam, sed omnis vitae usum, omnesque artes una maxime continent, nihil omnino loci relinquitur. Quae potest enim *esse memoria falsorum?* aut quid quisnam meminit, quod non animo comprehendit et tenet?"— Nun wird man aber doch zugeben, dass man sich gewiss eher ein Gedächtniss für das Falsche als ein Glauben an dasselbe denken kann, denn erinnern kann sich der Geist eben so gut des Falschen wie des Wahren, nicht aber so leicht daran glauben. In der That Falsches, d. h. für uns subjectiv Falsches, glauben, ist ein Widerspruch, wie wohl man anderseits etwas objectiv Falsches glauben kann.

2) Auch *Hume* (in l c.) ist derselben Ansicht und sagt; "It follows, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling which is annexed to the latter, not the former, and which depends *not on the will*, nor can be commanded at pleasure." Eben so behauptet sein bitterer Gegner *Beattie*, (Essay on Truth, Part. 1. 6. 2. 2.). wo er von der Evidenz der Sinne spricht, wir müssten ihnen Glauben schenken, und zwar nach einem Gesetze der Natur.

So sagt auch *Cicero* in den academ. Unters. (Lib. IV. 6. 2.): "Nam, quomodo non potest animal alium non appetere, quod accomodatum ad naturam appareat (Graeci id *oikeion* appellant) sic non potest objectam rem perspicuam non approbare.

3) "Deux sortes de croyances coexistent dans l'homme; les unes, que je n'appellerai point innées, expressions inexactes et justement combattues, mais naturelles et spontanées, qui germent et s'établissent dans l'esprit de l'homme, sinon à son insu, du moins sans le concours de sa reflexion et de sa volonté, par le seul developpement de sa nature et l'influence du monde exterieur au sein duquel se passe sa vie; les autres, laborieuses, savantes, fruit d'une étude

Das Unwillkürliche dieses Glaubens widerstreitet der Benennung Fähigkeit keineswegs, da ja auch das passive Gedächtniss, wo nicht vielleicht alle übrigen Anlagen und Fähigkeiten der Seele, ihm in diesem Punkte gleich sind.

Auch ich theile die Ansicht Benecke's, dass das Gedächtniss nichts anders sei, als die Spuren, welche in der Seele von Allem was ihr vermittelst der Sinne, diesen Pforten, durch welche die Aussenwelt Einlass bei ihr findet, zugeführt worden ist, zurückbleiben und hierbei hat, wie man leicht einsieht, der Wille eben so wenig zu thun, wie bei der Zustimmung oder dem Glaubon, von welchem hier die Rede ist. Es erhellt aus dem nun Vorangegangenen, dass wir das, was wir glauben, nicht als Wahrheit erkannt haben, denn hätten wir das, so würden wir es nicht mehr blos in dem Sinne glauben, in welchem ich hier diesen Ausdruck verstanden haben möchte, wohl aber halten wir es für wahr und dieses Fürwahrhalten ist eben, wie bereits gezeigt worden, der hier besprochene Glaube.

(4) Wenn sich so viele Menschen in dem Gedanken und in der Hoffnung auf ein jenseitiges besseres Leben glücklich fühlen, ist es nicht ein Frevel, ihnen diesen erhabenen Trost und diesen Glauben an die letzte Zufluchtsstätte aus einem zerstörten Erdenleben zu rauben? — Ist es nicht ein Frevel an ihren theuersten Gefühlen, sie überzeugen zu wollen, dass sie die Geliebten nie mehr wiedersehen werden? Ist es nicht ein Wahnsinn, den Armen und Hilflosen, die auf dieser Erde ein Leben voll von Elend und von bitterer Noth vollendet haben, zuzurufen, dass sie vergebens auf ein besseres Jenseits hoffen? — Wir haben uns diese Frage wohl hundertmal und öfters gestellt, allein je länger wir darüber nachgedacht haben, um so mehr wurden wir von der Ueberzeugung erfüllt, dass das wahre und volle Glück des Erdenlebens für die Menschheit nur dann erreicht und dauerhaft begründet werden kann, wenn unsere Traumgebilde in das Gebiet der Poesie und der Kunst verwiesen werden, die Lebensstimmung der Menschheit aber in ihrer vollsten Wahrheit aufgefasst wird. Mögen Diejenigen, welche sich so innig lieben, dass sie an eine ewige Trennung von ihren verstorbenen Geliebten nicht zu denken wagen, vor Allem sich nicht freiwillig von einander trennen, oder aber bekennen, dass ihre Kinder, welche das elterliche Haus und die geliebte Heimath vielleicht auf ein Nimmer-Wiedersehn verlassen, um mit dem angetrauten Gatten neue Lebensbande zu knüpfen, einem unabweisbaren göttlichen Gesetze folgen, damit aus dem niedergehenden Leben neues Leben sich erzeuge. — Mögen sich ferner alle Reichen und Bemittelten zum Bewusstsein bringen, dass sie an unseren Armen

volontaire, et de ce pouvoir qu'a l'homme, soit de diriger toutes ses facultés vers un object spécial dans le dessein de le connaitre, soit de se replier sur lui même, d'apercevoir ce qui se passe en lui, de s'en rendre compte, et d'acquérir ainsi, par un acte de volenté et de réflexion, une science qu'il ne possédait point auparavant, quoique les faits qu'il a pour objet subsistassent également sous ses yeux ou au dedans de lui. (Méditations et Etudes Morales, par M. Guizot. 2. Ed. Paris, 1852, p. 144).

einen schweren Frevel begehen, wenn sie dieselben unbarmherzig ihrer hilflosen Lage überlassen, vielleicht blos darum, weil sie denken, Gott werde sie einst für die ausgestandenen Leiden entschädigen. Durch dieses Traumbild einer einstigen Belohnung und Bestrafung wird unsere ganze Lebensanschauung zum Irrthum verleitet. Denn vermöge der göttlichen Gesetze, die in unserem Bewusstsein niedergelegt sind, werden wir für jede böse That und für jede Unterlassung des Guten, zu dem uns die Leiden unser Mitmenschen mahnen, nicht erst nach diesem Leben, sondern täglich, stündlich und ununterbrochen gestraft, die Wege Gottes sind geheimnissvoll und der nagende Wurm des unreinen Bewusstseins durchbohrt auch ein "versteintes Herz." Hier hilft keine äussere Heuchelei, kein Schein der guten That! — Für wen jenes Traumbild ein Glück ist, dem wollen wir gönnen, dass er nie aufhören möge, zu träumen. Wenn aber das bewusste geistige Leben in Gott — wenn das Selbstschaffen glücklicher Zustände unserer Mitmenschen, — wenn das Gefühl innerer Glückseligkeit, die auf guter That beruht, noch höher steht, als ein Traumgesicht, — nun so begründen wir, in Erkennsniss der göttlichen Gesetze, schon hier ein göttliches Leben! Hier in unserer Mitte lebt und wirkt der Unendliche. Erfassen wir ihn als gottinnige Wesen und vertauschen wir unsere Traumgesichte einer in unendliche Fernen gerückten Zukunft mit dem reinen Genusse an der unendlichen Fülle der Lebenserscheinungen und eines gottähnlichen Wirkens.

Der rechte, der gesunde Mensch liebt das Leben, und freut sich zu wirken "so lange es Tag ist, ehe die Nacht kommt, da Niemand wirken kann."

Aber diese Nacht kommt, — dem ewigen Verhängniss kann Keiner entgehen, und darum ist es unsere Pflicht, in's Unabänderliche uns nicht nur zu finden und zu ergeben, unsere höhere Pflicht ist, uns mit ihm auszusöhnen, uns darauf vorzubereiten, uns darüber zu erheben.

Der Glaube hat es sich mit dieser Aussöhnung freilich leicht gemacht, und genauer betrachtet ist für ihn nicht einmal eine nöthig. Der Glaube geht von der Voraussetzung aus, des Menschen wahres Heimathsland sei nicht auf Erden, es sei über den Sternen; dort erst, also erst nach dem Tode beginne unser eigentliches, unser besseres Leben, der Tod sei nur die dunkle Pforte, durch die wir hindurchgehen. Wer diesen Glauben in sich trägt, von dem ist es in der That nicht zu verwundern, wenn ihm der Hingang eines der Seinen auch nur eine einzige Thräne entlockt, oder wenn er beim Gedanken an seinen eigenen Tod zagt und zittert. Der wahrhaft Gläubige muss es ja wünschen, sehnlich wünschen, dass er und die Seinen so schnell als möglich diesem nur vorübergehenden Aufenthalt auf Erden, dieser trostlosen Quarantänenanstalt, diesem sündenverpesteten Jammerthal entrückt und in die himmlischen Räume der wahren Heimath eingeführt werde. Wozu eine Thräne, wozu eine Klage! Dort finden sich Alle ja wieder, dort feiert die Liebe den Triumph des Wiedersehens, dort bricht das selige, das ewig-selige Leben an!

Aber ist denn das auch so ganz gewiss? Ist Einer, auch nur Einer wiedergekehrt aus jenen Behausungen jenseits der Sterne? Und gibt es

denn ein solches "Jenseits der Sterne"? Gibts einen Raum hinter den Sternen, wo nicht wieder Sterne, andere Sterne, Millionen Sterne im Luftraum schwebten? Gibt's irgendwo einen Raum, der nur Raum wäre, einen Ort, der nichts enthielte als die "Seelen der Abgeschiedenen," die "verklärten Geister"? Ja gibt es denn Geister, die getrennt vom Leibe, ausserhalb des Leibes, während unser Leib der Auferstehung harrend, im Grab auf Erden liegt, leben, und sogar selig leben könnten? Muss nicht diese eine Thatsache, dass wir uns gar keinen Geist getrennt vom Leibe als ein für sich selbstständiges Wesen denken können, allein schon in diesem Jenseits-Glauben uns wankend, an dieser Art der Aussöhnung mit dem Tode uns irre machen?

Es ist ein schöner Glaube, — das soll nie und nimmer geleugnet werden, droben ist unser Vaterland, droben sehen wir unsere Lieben wieder, droben winkt uns fürs kurze Leid der Erde die unaussprechliche Seligkeit ewigen Lebens! Aber dieser Glaube gleicht der entzückend schönen Blüthe oder Frucht, die insgeheim vom zerstörenden Wurm des Zweifels angefressen ist. Wer darum mit dem Tod sich wirklich versöhnen und sich über ihn erheben will, wer es in Wahrheit will, wer sich mit täuschenden Bildern und Träumen nicht abfinden und genügen lassen will, wer festen dauerhaft festen Grund und Boden sucht, der wendet seine Blicke nicht von der Erde weg in ein unbekanntes Jenseits, der sucht hier im Diesseits seine Beruhigung, — und wenn er recht sucht, wird er sie finden.

Ewiges Leben! Was ist denn das? Machen wir's uns doch Alle, auch ihr frommen Gläubigen, macht's euch doch einmal klar, und ganz klar, was das zu bedeuten hat, was das einzig und allein bedeuten kann. Was ist denn ewig? Was ist Ewigkeit?

"Es hat dem Herrn über Leben und Tod gefallen, unsern innigstgeliebten Gatten, Vater, Sohn, Schwager und Bruder in die Ewigkeit zu sich zu nehmen." Wie oft lesen wir theilnahmsvoll eine solche Anzeige in öffentlichen Blättern, aber wie oft fragen wir uns auch, was denken sich denn eigentlich diese Leute unter der "Ewigkeit"? In die Ewigkeit zu sich nehmen kann in ihrem Sinn nichts anders heissen, als der geliebte Tode war während seines Lebens nicht in der Ewigkeit, aber nach seinem Todte kommt er in die Ewigkeit. Also denkt man sich die Ewigkeit als etwas, was nicht überall ist, worin wir auch nicht alle Zeit sind, man denkt sie als einen abgesonderten Ort oder einen Zustand, in dem wir erst nach einer gewissen Zeit, nach Abfluss der Erdenjahre gelangen, man denkt sie sich also als ihr gerades Gegentheil.

Denn einmal ist der Begriff "ewig" "Ewigkeit" ein solcher, der schlechterdings nicht auf den Raum, nicht auf die Oertlichkeit bezogen werden darf sondern auf die Zeit, und dann ist mit ihnen nothwendig die Vorstellung verbunden, dass diese Zeit keine auf einen gewissen Zeitraum beschränkte, sondern die Zeit an sich, die anfangs- und endlose Zeit ist, die Zeit also, innerhalb welcher die auf Erden Lebenden, sich gerade so befinden, wie die zu gleicher Zeit auf andern Sternen Lebenden, und die welche nach uns kommen,

oder auch die, welche nach der Annahme des Glaubens von der Erde aus, wenn sie todt sind, in die unbekannten Wohnungen des Jenseits versetzt werden.

Es ist aber noch ein anderer, und gerade für den Gläubigen selbst noch unverantwortlicherer Widerspruch, der bei diesem Sprachgebrauche zu Tage tritt.

Der Glaube sagt: nach diesem irdischen Leben beginnt im Himmel droben das ewige Leben, das Leben bei Gott, in der Nähe Gottes, da sehen wir ihn von Angesicht zu Angesicht.

Wie ist das? Besinnen wir uns doch einen Augenblick. Das ewige Leben beginnt also erst nach unserem Tode, und dann gelangen wir in die Nähe Gottes, und dann sehen wir ihn von Angesicht zu Angesicht? Fühlt denn der Glaube nicht, dass er sich mit allen diesen Behauptungen selbst widerspricht? Kann er denn ohne seinen Gott zu einem auf einen bestimmten Raum beschränkten sinnlichen Wesen zu machen, davon sprechen, dass wir nach dem Tode in seine Nähe, dass wir zu ihm kommen, dass wir dann bei ihm sind, dass wir ihn sogar schauen von Angesicht zu Angesicht?

Hier heisst es: Entweder — oder! Entweder begnügen wir uns mit diesen widerspruchsvollen Vorstellungen des Glaubens, und dann müssen wir uns gefallen lassen, dass man uns mit Recht vorhält, wir bekennen uns zu einer Ansicht von Welt und Gott, welche allerdings Jahrtausende lang als die allein wahre gegolten, welche der Boden war, aus welchem alle Religionen, die christliche mit inbegriffen, hervorgegangen, welche Jahrhunderte lang Millionen Herzen und Geister getröstet und befriedigt, welche aber durch die fortschreitende Wissenschaft, zumal die Männer der Himmelskunde vom sechszehnten Jahrhundert an, mehr und mehr in ihrer gänzlichen Verkehrtheit nachgewiesen worden ist. Oder wir bekennen uns als Söhne unsres Jahrhunderts zur neuen Welt- und Gottanschauung, und dann müssen wir auch, ob wir wollen oder nicht, ob es uns leicht oder schwer wird, ein für alle Mal darauf verzichten unter "Gott" und "Ewigkeit" Etwas zu verstehen, dessen Anblick oder Genuss uns erst nach dem Tode, jenseits der Welt, zu Theil wird, dann müssen wir uns begnügen mit der einen, untheilbaren, nicht in ein Diesseits und Jenseits gespaltenen, sondern einheitlichen, unendlichen und ewigen Welt, und in dieser Welt, in dieser wirklichen, nicht blos eingebildeten, da müssen wir uns auch den allein wahren Trost und Halt, die Beruhigung und Ermuthigung suchen, welche nicht auf blosen, wenn noch so schönen und blendenden Einbildungen, sondern auf der Erkenntniss der Wirklichkeit beruht.

Mit andern Worten, "Gott" und "Ewigkeit," die der Glaube in ein fernes Jenseits, in den Himmel hinaus- und hinaufverlegt hat, die müssen wir vom Himmel herniederholen, und jemehr wir uns mit dieser Anschauungsweise vertraut machen, je mehr wir uns in sie hineinleben, je mehr wir "Gott und Ewigkeit" in uns selbst hereinnehmen, desto mehr wird uns jene Beruhigung zu Theil werden, deren wir beim Gedanken an unsre Vergänglichkeit bedürfen.

Fichte hat uns das schöne Wort hinterlassen: "Der natürliche Trieb des Menschen ist der, den Himmel schon auf dieser Erde zu finden und Ewigdauerndes zu verflössen in sein irdisches Tagewerk; das Unvergängliche im Zeitlichen selbst zu pflegen und zu erziehen," und zwar "auf eine dem sterblichen Auge selbst sichtbare Weise."

Das ist's, worauf es ankommt, das ist das Evangelium des denkenden Menschen, im Unterschied zu dem blos gläubigen, das ist das *Credo* der Religion der Zukunft.

Die Blume die ungesehn und unberührt von Menschenhand, auf lichter Bergeshöhe sich entfaltet, prangend im Prachtgewand ihrer Farben, und mit ihren Düften die Luft durchwürzend, sie hat, folgend dem Gesetze ihrer Natur, die Strahlen der Sonne in sich eingesogen, sie hat die Stoffe, welche in Höhe wie Tiefe, im Luftraum, wie in der Erde sie umgeben., in sich hereingenommen, und hat sie mit der ihr eigenen wunderbar gestaltenden Kraft in Bestandtheile ihres eigenen Blumenlebens umgewandelt.

Was diese Blume thut, das sollen auch wir, was sie bewusstlos thut, das sollen wir im vollen Bewusstsein unsrer hohen Menschenaufgabe.

Hineingestellt in den Zusammenhang der einen, grossen Welt, in welcher überall die Quellen ewigen Lebens fliessen, ist's unsre Aufgabe, diese Quellen auch in unser Leben hereinzuleiten, mit ewigem Leben uns zu tränken, zu erfüllen. Der Blume strömt es nur aus sinnlichen Stoffen zu; uns strahlen auch die Sonnen des Geistes, das Licht der Vernunft, die Leuchte des Gewissens.

Wohlan denn! Diesen Strahlen ewigen Lichtes sei unser Herz, unser Leben geöffnet, dem Dienst des Geistes sei unser Denken und Thun geweiht, dem Geiste des Guten, des Wahren und Schönen, dem Geiste der Liebe, der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit, der Freiheit!

Die Zeit, in der wir leben, gibt uns jeden Tag Gelegenheit, die Probe abzulegen, ob wir's mit diesem Dienste, diesem allein wahren "Gottesdienst" ehrlich und ernstlich meinen. Ein grosser Theil der mit uns Lebenden will nichts von ihm wissen; ihnen ist der flüchtige Sinnengenuss das Höchste, Das, was Vortheil bringt, — gleichviel auf welche Weise und mit welchen Mitteln, — der blose Erwerb, das blose Zusammenraffen und Zusammenscharren, Geld und Titel und Orden, glänzende Stellung, Ansehen der Person, Waffenerfolge und Waffenmacht, das gedankenlose, gewohnheitsmässige Hinleben, unterthäniger, blinder Gehorsam, blindes, überzeugungsloses Glauben, Ruhe um jeden Preis. Das ist der Materialismus unsrer Tage, der Dienst der Materie im schlimmen Sinn, — diesem gilt's, entgegenzutreten, wenn es uns ganzer Ernst ist mit dem Dienst des Geistes. Dieses Entgegetreten ist in den wenigsten Fällen ein Leichtes, es erfordert vielmehr unsre ganze Kraft, unsre volle Hingebung; es zwingt uns zum Kampfe gegen uns selber, gegen unsre eigene Trägheit, Bequemlichkeit, Gedankenlosigkeit, gegen unsren Egoismus, unsren Hochmuth, unsre Lieblosigkeit, es zwingt uns Theil zu nehmen am grossen öffentlichen Kampfe auf allen Gebieten des Lebens. Je entschiedener und ent-

schlossener wir das thun, je muthiger und selbstvergessender wir überall und jederzeit eintreten für das Recht und für den Sieg des Geistes, in unsrer Familie bei der Heranbildung unsrer Kinder, in unserm Beruf, in unserm Verhältniss zu allen unsren Mitmenschen, in den Angelegenheiten des Gemeindelebens, des Staates, und der einzelnen Staaten zu einander, je mehr wir auf diese Weise mithelfen das ganze Leben um uns mit höherem Gehalt zu erfüllen, "Unvergängliches ins Zeitliche zu pflanzen und zu erziehen," "Ewigdauerndes zu verflössen in unser irdisches Tagwerk," desto mehr wird unser eigenes persönliches Sein davon erfüllt, getränkt und verklärt, desto vornehmlicher fühlen in uns selbst das Quellen und Rauschen ewigen Lebens.

Daraufhin all unser Denken und Thun, unsre ganze Willenskraft zu richten, sei darum das eine und einzige Ziel, nach dem wir streben!

Mag dann der Gläubige sich über die Flucht seines Lebens, wie über die Vergänglichkeit alles dessen, was auf Erden ist, mit dem Gedanken trösten, dass jenseits des Grabes ewiges Leben seiner warte,--wir finden unsern Halt in dem erhebenden Bewusstsein, dass ewiges Leben diesseits des Grabes schon in uns aufgegangen, dass wir hier schon seine Seligkeit empfunden und genossen haben. Und dieses Bewusstsein ist ein so hohes, so unausprechlich beglückendes dass es die Frage, was nach dem Tode aus uns wird, gar nicht in uns aufkommen lässt, denn diese Frage wäre nichts andres, als das Eingeständniss unsres Mangels, das Bekenntniss unsrer Armuth an wahrhaftem ewigem Leben. Drängt sie sich uns dennoch auf, so geschieht es nicht aus Angst um unser persönliches Ich, sondern weil's uns Freude macht, zu denken, dass wenn auch der Tod unserm persönlichen Leben ein Ziel setzt, das ewige Leben, d. h. das Leben des Geistes, das in uns aufgegangen und das von uns aus anderes entzündet hat, dass dieses mit unserem Tod nicht abgerissen, viel weniger vernichtet ist, sondern dass es auch nach unserm Tode fortlebt von Geschlecht zu Geschlecht.

Was Alles wir, die heute Lebenden, an Wissen, an Kenntnissen, an Grundsätzen, an Wahrheit, an Gerechtigkeit, an Freiheit und Liebe, an schöner Sitte, an Tugend, an Charakter, was Alles wir Schönes und Menschenwürdiges besitzen in unseren Staaten, unseren Gesetzen, unseren Einrichtungen, unserer Familie, und in uns selber, was ist das Anderes denn, als zum grösseren Theil das Erbe und Vermächtniss der Vergangenheit, die besseren und besten Gedanken Derer, die vor uns gelebt, die Quintessenz der Geister der Vorwelt? Unserem sinnlichen Auge ist das Bild ihrer Persönlichkeiten entrissen, aber ihr Bestes, ihr Tiefinnerstes, das Ewige, das in ihnen aufgegangen, das lebt fort, und wäre es auch oft nur im stillen Denken der Edelsten in unsrer Mitte.

So reicht auch unser Leben in die Nachwelt, und umsomehr und umsoweiter in die Jahrhunderte hinein, je weniger wir blos für den flüchtigen Augenblick, je mehr wir für die bessere Zukunft gelebt, gedacht, gewirkt,—und auch gelitten haben.

(5) Wir sehen in der Welt um uns her überall Vergänglichkeit und doch

ein Bleiben, wir sehen überall Tod und doch ein unvergängliches Leben. Die Rose welkt und stirbt, wenn ihr Frühling verronnen ist, und doch, Rosen blühten vor Jahrhunderten und Rosen blühen heute. Und wie die Blume so der Mensch. Menschen lebten vor Jahrtausenden, sie starben und doch, Menschen leben heute. Wir sehen überall Geschöpfe untergehen und andere in gleicher Art und Gestalt entstehen. Also in allen Dingen ist etwas, welches allen Wechsel überdauert, welches in allen Verwandlungen dasselbe bleibt. In dem Vergänglichen selbst ist das Bleibende, in dem Zeitlichen ist das Ewige, in jedem Tode neues Leben.

Woher kommen nun die Dinge, wenn sie uns erscheinen, wohin gehen sie, wenn sie uns entschwinden?

Sie kommen aus dem Nichts, sagt die alte Lehre, die Welt ist aus Nichts geschaffen un kehrt ins Nichts zurück. Allein dieses "Nichts" ist nur eine Vorstellung unseres Geistes; ein absolutes Nichts ist undenkbar, das Nichtsein kann nicht den Grund des Seins enthalten, das Unwirkliche kann nicht das Wirkliche erzeugen. Das Nichts kann Nichts gebären; "aus Nichts wird nichts," sagt richtig das bekannte Wort. Ja, nicht ein Sonnenstäubchen kann aus Nichts entstehen. So oft auch das Stäubchen seine Gestalt verändert, es liegt in ihm ein Bleibendes; so leicht es unserer Wahrnehmung entschwindet, es kann nicht entschwinden aus dem All der Dinge dem unendlichen; es kann nicht vernichtet werden.

Also wir sehen um uns her ein stetes Erscheinen und Verschwinden der Dinge, aber das Verschwinden ist nicht Vernichtung, sondern nur Verwandlung, Aenderung der Erscheinung und Gestalt der Dinge. Oft ist diese Veränderung der Dinge eine schnelle und flüchtige, oft ist sie langsam und kaum bemerkbar; aber kein Ding bleibt ewig wie es ist. Alle Dinge zeigen uns ein vergängliches, aber in dem Vergänglichen ein Bleibendes. Das Vergängliche der Dinge ist ihre Erscheinung, das Bleibende ihr Wesen. Wir unterscheiden also Erscheinung und Wesen der Dinge.

Was aber ist nun das Bleibende oder Wesen der Dinge, das ist die schwierige Frage.

Was die Dinge in ihrer Erscheinung sind, darüber belehren uns unsere Sinne; wir sehen, hören und empfinden die Dinge in verschiedener Weise; was aber die Dinge in ihrem innern Wesen sind, darüber belehren uns die Sinne nicht. Unsere Sinne sind nur geschaffen für die Erscheinung der Dinge, sie nehmen nur Wirkungen wahr, nicht Ursachen. Das bleibende Wesen der Dinge ist unsern Sinnen nicht erreichbar; nur denkend können wir uns allgemeine Vorstellungen machen. Wir haben Worte, das Wesen der Dinge zu bezeichnen.

So nennen wir das Wesen aller körperlichen Dinge, welche uns umgeben, Stoff oder Materie. Der Stoff erscheint uns in tausendfach verschiedenen Formen, Gestalten und Zuständen in der Körperwelt. Wir kennen luftförmige und ätherische, flüssige und bewegliche, feste und harte Körper. Wir betrachten alle Körper als Zusammensetzungen und Gestaltungen des Stoffes. Das Ver-

schwinden der Körper ist daher nicht eine Vernichtung, sondern eine Verwandlung, eine Rückkehr in den Urstoff. Es ist der Wissenschaft gelungen, die häufigsten Zusammensetzungen der Körper in einfachere Stoffe aufzulösen, man nennt diese Stoffe Elemente; aber selbst diese Elemente sind wahrscheinlich nur Erscheinungsformen eines wirklich einfachen, ewigen Urstoffes.

Also die Vergänglichkeit der Körper liegt nur in ihrer äussern Gestalt und Form, in ihrer wechselnden Erscheinung, nicht ihrem Wesen. Was nun aber dieses Wesen der Körperwelt, was der einfache Stoff an sich ist, ich sagte schon, wir können uns keine Vorstellung davon machen, weil wir den Stoff immer nur in seinen Erscheinungen, seinen Gebilden, den Körpern wahrnehmen. Der Stoff ist trotz aller Wissenschaft, ein geheimnissvolles, unergründliches Wesen; wir können nur sagen: Der Stoff ist das allen Wechsel und alle Verwandlungen der Körperwelt überdauernde, bleibende Wesen der Körper. Dieselben Stoffe, welche heute unsern Leib bilden, haben schon vor Jahrtausenden diesem Zwecke gedient. Diese Stoffe waren in der Natur vorhanden, sie nahmen die Gestalt von Pflanzen an, die Pflanzen dienten den Thieren zur Nahrung sie wurden Fleisch und Blut; wir nähren uns von Pflanzen und Thieren, und ihre Stoffe bilden unsern Leib, und unser Leib kehrt zurück in den Urstoff. Wir stehen mitten im ewigen Wechselspiele dieser Verwandlungen. Wir sind in Mitte der Ewigkeit.

Diese Unvergänglichkeit des Wesens der Körperwelt war schon den Denkern und Weisen der Vorzeit bekannt; man nennt sie in der Neuzeit häufig "die Unsterblichkeit des Stoffes."

Also das, woraus die Kcrper bestehen, nennen wir den Stoff, aber wir sehen die Körperwelt in einer steten Bewegung und Veränderung, und das, was diese Veränderung bewirkt, nennen wir die Kraft. Was ist die Kraft? Wenn uns das innere Wesen des Stoffes unergründlich ist, so auch das der Kraft. Wir kennen auch die Kraft nicht in ihrem Wesen, sondern nur in ihren Wirkungen und Erscheinungen. Wir können nur sagen: Kraft ist die Ursache aller Bewegungen und Veränderungen in der Körperwelt. Wir sehen den Blitz, eine leuchtende, schnell verschwindende Erscheinung; wenn aber die Erscheinung des Blitzes verschwunden ist, so bleibt doch noch die Kraft, welche ihn bewirkte und immer von Neuem bewirkt; wir nennen sie Electricität.

Wie wir alle verschiedenen Stoffe als Gestalten eines einfachen allverbreiteten Urstoffes ansehen, so können wir auch alle Kräfte als verschiedene Aeusserungen einer ewigen Urkraft ansehen. Und wie der Stoff unvergänglich ist, so die ihn gestaltende und bildende Kraft.

Dieselben Kräfte, welche vor Jahrtausenden die Welt bewegten, sie walten noch heute. Wie kein Stäubchen des Stoffes im Weltall untergeht, so auch keine Regung der Kraft. Die Kraft eines Hammerschlages erzeugt Wärme, und in Gestalt der Wärme dauert diese Kraft im Weltall fort, um neue Wirkungen zu erzeugen. Wärme, Electricität, Magnetismus sind bleibende

Quellen der Kraft in der Natur. Die Erscheinung, die Wirkung einer jeden Kraft flüchtig und vorübergehend, aber bleibend ist die Kraft selbst, das Wesen der Kraft. Wie von der Unsterblichkeit des Stoffes, so hat die Neuzeit auch eine Lehre von der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit der Kraft.

Stoff und Kraft sind das Wesen der ganzen sinnlichen Welt. In höherer Gestalt aber als in der leblosen Körperwelt erscheinen sie in der Welt der belebten organischen Geschöpfe. Dieselben Stoffe, dieselben Kräfte, welche wir in der ganzen Natur thätig sehen, wirken auch in den lebenden Wesen, allein hier stehen sie unter der Herrschaft einer höheren Macht. Derselbe Stoff, welcher in der leblosen Natur die Kalkerde bildet, wird verwendet in dem lebenden Geschöpfe den Knochen zu bilden; dieselbe Flüssigkeit, welche da draussen den Wassertropfen bildet, erzeugt im Menschenleibe die Thräne des Auges. Das Eisen der Natur findet sich unendlich klein zertheilt im thierischen Blut. Hier, in den lebenden Wesen müssen die verschiedenen Stoffe und Kräfte der Natur ein einheitliches Ganze, einen Gliederbau erzeugen, ein Wesen voll Empfindung, eine Gestalt voll Schönheit; hier wirken die Kräfte der Natur zu bestimmten Zwecken, nach einem festen Plane. Was ist nun die geheimnissvolle Macht, welche in den organischen Geschöpfen die Kräfte der Natur zu ihrem Dienste zwingt? welche aus den Stoffen der Natur Fleisch und Blut bereitet? welche das Auge erzeugt zum Sehen und das Ohr zum Hören, welche den ganzen Wunderbau des Leibes aufführt? Wir nennen sie Leben. (Die neuern Naturforscher polemisiren gegen das Wort "Lebenskraft," sie wollen die Erscheinungen des Lebens aus den mechanischen und chemischen Kräften des Weltalls allein erklären. Mag sein, allein wenn wir einmal die Kräfte nach ihren Erscheinungsformen unterscheiden, wenn wir die mechanischen von den chemischen Kräften, die Anziehungskraft von der Schwungkraft, der Cohäsionskraft unterscheiden, so können wir auch die Erscheinungsform der Kraft in den lebenden Organismen von andern Erscheinungsformen durch ein besonderes Wort unterscheiden, zumal da die organischen Erscheinungen so ganz besondrer Art sind. Es wird diesen Männern nie gelingen das Leben zu erklären, nie gelingen, das Wort "Leben" aus dem Denken der Völker und aus ihren Sprachen zu entfernen.)

Was ist das Leben? Keine Wissenschaft sagt uns dies, aber wir sehen die wunderbaren Wirkungen und Gestaltungen des Lebens in zahllosen lebenden Geschöpfen. Das Geschöpf stirbt, der Leib kehrt zurück in die Stoffe der Natur und in das Spiel ihrer chemischen, auflösenden und verbindenden Kräfte. Das Leben ist verschwunden, aber — sollte es vernichtet sein? Sollte diese wunderbare Kraft in Nichts zurückgekehrt sein? Nein, ich sage auch hier wiederum, es giebt keine Vernichtung, sondern nur Verwandlung. Nur die einzelne Erscheinung des Lebens in diesem Geschöpfe ist verschwunden, nicht aber das Leben in seinem Wesen. Das Leben ist noch, wir sehen es ja, es erzeugt dasselbe Geschöpf wieder. Derselbe Schmetterling, mit derselben schönen Zeichnung seiner Flügel, erscheint im nächsten Frühling wieder. Wie der Leib

des Geschöpfes in seinen Urquell, den Urstoff zurückkehrt, so kehrt das Leben zurück in seinen Urquell, in das Allleben der Natur.

Jedes einzelne Geschöpf hat nicht etwa ein besonderes Leben, welches mit diesem Geschöpfe aus dem Nichts entstanden ist und mit demselben untergeht, sondern jedes Geschöpf ist nur eine flüchtige, vorübergehende Erscheinung des ewigen Lebens der Natur. Das Geschöpf hat sein Leben nicht erzeugt, sondern das Leben hat das Geschöpf erzeugt. Das Leben war vor und ist nach der Erscheinung des Geschöpfes.

Unsterblich wie der Stoff, wie die Kraft, unsterblich ist das Leben. Nur die Erscheinung des Lebens ist vergänglich und flüchtig, ewig ist das Wesen des Lebens. Wir sind in Mitte der Ewigkeit.

Darum behandelt die Natur das einzelne Leben so gleichgiltig; sie lässt ein schönes Lebensgebilde, dass sie eben erst erzeugt hat, wie gänzlich werthlos, untergehen. Unwissend zertritt dein Fuss den schönen Käfer, der doch so wunderbar gegliedert, so schön geschmückt war. Ja, der Mensch selbst, das höchste Geschöpf der Natur, ist tausendfachen Zufälligkeiten und zerstörenden Einflüssen unterworfen. Ein einstürzendes Gebäude, ein sinkendes Schiff bringt Hunderten von Menschen den Tod. Erbarmungslos lässt die Natur ein Einzelleben untergehen, dessen Verlust wir schmerzlich empfinden und beweinen, sie weiss, dass dieses Leben nicht verloren ist, dass es in ihrem ewigen Schooss bleibt; sie weiss, dass jedes Einzelleben nur die flüchtige Offenbarung ihres ewigen Lebens ist. Und könnten wir mit dem Auge der Natur das Menschenleben überschauen, so würde auch uns der Tod so wenig schreckhaft sein wie die Geburt es ist, weil jeder Tod die Geburt eines neuen Lebens ist.

Wohlan, wir leben in einer vergänglichen, flüchtigen Welt, vergänglich ist Alles, was wir hören und sehen, vergänglich und doch bleibend. Vergänglich ist die Erscheinung, bleibend das Wesen der Dinge.

Unsere Sinne, selbst vergänglich, sind nur geschaffen, das Vergängliche zu schauen, aber unser sinnender Gedanke findet in dem Vergänglichen das Bleibende. Raum und Zeit sind Formen unserer Vorstellung, in welchen wir alles Sein und Werden der Dinge schauen, aber dennoch liegen die Begriffe des Zeitlosen, des Ewigen, und des Raumlosen, des Unendlichen in unserm Geiste. "Wir messen unsere flüchtigen Schritte nach Raum und Zeit," und müssen doch über Raum und Zeit hinweg denken; wir wissen, eine Ewigkeit war, bevor wir in dieses Leben traten, eine Ewigkeit wird sein, wenn wir heimgegangen sind. Wir sind in Mitte der Ewigkeit.

Wir sind flüchtige Gebilde und Erscheinungen, aber was uns bildet, ist ein Unvergängliches, was in uns erscheint, ist ein Ewiges. Unser wahres Sein ist also nicht dieser flüchtige Augenblick, unser wahres Sein ist Ewigkeit und unser Vaterland ist das Weltall. Der Tod, und ob wir ihn fürchten, ihn beklagen, ist in Wahrheit nur die Rückkehr in die Heimath, in das, was wir ewig waren und ewig sein werden. Wie wir auch den Tod betrachten mögen, wir wissen: wir gehören einem ewig lebenden, einem unvergänglichen Ganzen

an, wie der Tropfen dem Meere angehört. So oft auch der Tropfen dem Meere entsteigt und seine Gestalt verändert, er kehrt ins Meer zurück; er ist bleibend wie das Meer. Wäre nicht ewig der Tropfen, so wäre nicht ewig das Meer. Wäre nicht das Einzelleben in seinem Wesen unsterblich, so wäre nicht unsterblich das Leben des Ganzen.

Ewigkeit ist unser Sein. Doch diese Ewigkeit ist nicht jenseits der Sterne, sie ist in uns, ist das Wesenhafte unseres Daseins. Dieselbe ewige Macht, die uns bei unserer Geburt in dieses Leben rief, dieselbe ruft uns im Tode zurück. "Wir sind — und wissen's nicht — in Mitte der Ewigkeit."

Das Evangelium erzählt uns von den Jüngern, die trauernd zu des Meisters Grabe kamen, wo sie den Trost vernahmen, der aus dem Grabe erscholl: "Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? Er ist auferstanden und ist nicht hier." Die Jünger sahen in den Schicksalen ihres Meisters, in seinem Leiden und Wirken, in seiner Auferstehung das Vorbild ihres eigenen Schicksales. Wie er von den Todten wieder auferstanden war, so hofften auch sie wieder aufzustehen und im seligen Vereine aller Gläubigen ewig zu leben. Triumphirend sprachen sie: "Tod wo ist dein Stachel, Hölle wo ist dein Sieg!"

Nun, in solcher übernatürlichen und phantastischen Weise wieder aufzustehen und ewig zu leben, können wir nicht glauben, aber der Gedanke der Auferstehung und des ewigen Lebens hat auch für uns seine Bedeutung. Soll unser trauernder Gedanke immer nur still und einsam um die Gräber der Verwesung wandeln, soll er sich nicht erheben zum Anschauen des ewig jungen Lebens, das im Weltall unvergänglich waltet? Das Leben siegt über den Tod. Oeffne deine Augen und siehe es. Siehe wie alles Lebendige stirbt und doch das Leben bleibt, wie es ewig wieder aufersteht.

Natur und Geist, diese beiden inhaltsreichen Wörter bezeichnen das ganze unendliche Reich des Daseins, welches uns umgiebt und in uns lebt; gleichsam die beiden Seiten des ewigen, unvergänglichen Seins. Alles was wir um uns her durch unsere Sinne wahrnehmen oder in uns denken und emfinden, gehört dieser Doppelwelt, der Natur oder dem Geiste an. Das Wort Natur bezeichnet den Inbegriff aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge und Erscheinungen, in sofern sie mit einander zu einem ordnungsvollen Ganzen verbunden sind und ein unendliches System des Daseins bilden. Das Wort Geist bezeichnet das in uns wohnende Wesen unserer Gedanken und Vorstellungen, das Reich des selbstbewussten Daseins.

Die äusseren Dinge und Erscheinungen der Natur sind gleichsam noch einmal als Abbildung vorhanden in unserm Geiste, in unsern Gedanken und Vorstellungen, die Gesetze der Natur wiederholen sich in den Gesetzen unseres Denkens, in unsern Begriffen. In allen Erscheinungen der Natur sehen wir Gesetz und Regel, Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Und je mehr wir die Natur betrachten, desto mehr erkennen wir, dass ihre Gesetze ewig sind, ihr Zusammenhang unwandelbar. Ewige Gesetze walten im Reiche der Gestirne, sie führen das leuchtende Heer auf ordnungsvollen Bahnen, und halten es in

Harmonie zusammen; Gesetze walten im Staube der Erde, sie halten und tragen das schwebende Sonnenstäubchen. Ewige Ordnung und Gesetz im Grossen wie im Kleinen.

Und wie in der Natur, so in der Geisteswelt ewige Gesetze, Gesetze des Denkens und Erkennens, des Willens und des Handelns, sittliche Gesetze, welche das Leben der Menschen regieren. Verschieden sind die Menschen, wie in ihrer leiblichen Gestalt, so auch in ihrer geistigen Persönlichkeit, aber die Gesetze, das Wesen des Geistes, ist allen gemeinsam. Wir müssen der Vorstellung entsagen, dass in jedem einzelnen Menschen ein besonderer, von den andern absolut getrennter Geist lebe, wir müssen die einzelnen Menschengeister betrachten als die verschiedenen Offenbarungen des einen ewigen Geisteswesens, welches sich in allen geistbegabten Wesen des Weltalls offenbart. Darum verstehen wir unsere Brüder und Genossen in ihren Aeusserungen und ihren Worten, darum verstehen wir die Menschen, die vor Jahrtausenden lebten, in ihren hinterlassenen Schriften, weil dieselben Gesetze des Geistes, dasselbe geistige Wesen in ihnen lebte wie in uns.

Die Gesetze der Natur bilden die natürliche Weltordnung, die Gesetze des Geistes die sittliche Weltordnung.

So verschieden nun auch beide Welten, die Welt der körperlichen Dinge und Gestalten und die Welt der Gedanken und Empfindungen, so verschieden sie zu sein scheinen, so sind sie doch ineinander und miteinander, sie bilden nur eine Welt, diese unendliche Welt in der wir leben und sind.

Die Vereinigung, gleichsam der Mittelpunkt beider Welten, in welchem Natur und Geist, das unbewusste und das bewusste Dasein in wunderbarer Weise vereinigt sind, ist der Mensch. Die Weisen haben den Menschen oftmals die kleine Welt genannt, weil alle Stoffe, alle Mächte und Kräfte der grossen Erdenwelt in ihm vorhanden sind. Der Mensch gehört allen Reichen der Natur an, er gehört dem Reich der Erden und der Steine; Kalkerde bildet die Grundlage seines Leibes, den festen Knochenbau; metallische Stoffe, Salze, Eisen sind wie die Wissenschaft ergründet hat, in des Menschen Fleisch und Blute. Der Mensch gehört dem Reich der Pflanzen an; wie die Pflanze wächst und sich entwickelt, so der Mensch, sein Leib ernährt sich täglich von pflanzlichen Stoffen; der Mensch gehört dem Reich der Thiere an; thierische Triebe und Bedürfnisse, thierisches Gefühl, thierische Sinne leiten ihn. Aber der Mensch gehört endlich auch dem höchsten Reich des Daseins an, der Mensch ist Geist. Eine unsichtbare Welt geht in ihm auf, die Welt der Gedanken und Vorstellungen, das Licht der Vernunft, eine Welt, die den übrigen Geschöpfen der Erde verschlossen ist. Das bewusstlose Dasein der Körperwelt ist in dem Menschen vereinigt mit dem selbstbewussten Dasein der Gedankenwelt. Der Stoff ist, aber er weiss von seinem Dasein nicht, sein Dasein ist gleichsam Finsterniss, der Geist aber ist und weiss von seinem Dasein, sein Dasein ist Selbstbewusstsein, ist Licht. Daher offenbart sich in dem Menschen eine bewusstlose und eine selbstbewusste Lebensthätigkeit. Ohne des Menschen Wissen und Willen

wächst und entwickelt sich der Menschenleib, ohne sein Wissen, ohne sein Zuthun rollt das Blut durch die Adern, hebt sich die Brust zum Athem; selbst in unserm tiefsten Schlummer übt das Leben in uns diese Thätigkeit. Aber in dem Menschen offenbart sich auch das selbstbewusste Leben, der Wille welcher den Gliederbau bewegt und selbstbswusst des Menschen Thun und Lassen leitet. Der Gedanke, des Daseins höchste Erscheinung, der selbstbewusste Gedanke ist es, der den Menschen zum Herrn der Erde macht. Der Gedanke des Menschen sucht die Dinge um sich her zu verstehen und zu begreifen, er sucht die Kräfte der Natur zu erforschen und zu seinem Dienst zu zwingen, er sucht die Gestirne des Himmels auf ihren ewigen Bahnen zu belauschen und ihre Kreise zu berechnen.

Also der Mensch, ein Gebilde aller Stoffe und Kräfte der Welt. Darum ist er auch allen ihren Gesetzen unterthan, ihrem Wechsel und Wandel unterworfen. Vergänglich wie die Blume des Frühlings tritt der Mensch ins Leben, wird geboren, lebt, welkt und stirbt. Die Elemente der Natur nehmen im Tode zurück was sie dem Menschen in der Geburt geliehen und im Leben gelassen hatten. Geburt, Leben und Tod sind des Daseins ewig wechselnde Erscheinungen. Das Leben ruht nicht, es stirbt nicht, immerdar erzeugt das Leben der Natur seine Geschöpfe, immerdar nimmt es sie zurück.

Geburt ist das Hervorgehen des Einzellebens aus dem Allleben, Tod ist das Zurückgehen des Einzelnen ins Ganze. Schon oft habe ich gesagt: Tod ist nicht Vernichtung, nicht Aufhören des Wesens der Dinge, Tod ist nur Verwandlung der Gestalt und Form. Was da stirbt in der Natur ist nicht das Leben, sondern nur das flüchtige Gebilde des Lebens, das einzelne Geschöpf. Die Geschöpfe sterben, sie kehren zurück in die Elemente und Kräfte der Natur, aus welchen die zauberische Allmacht ihren Leib gewebt hatte, aber verjüngt und neu sehen wir sie wiederum hervorgehen aus der geheimnissvollen Werkstatt der Natur. Ein ewiges Sterben, ein ewiges Auferstehen. Ich glaube an ein ewiges Leben der Natur.

Siehe die zahllosen Halme, die Blätter, die Blumen, die jetzt hervorbrechen zum Lichte des Tages, sie sind neu und doch nur die Wiederholungen der alten, die der Wintersturm zur Erde geworfen hatte; es sind dieselben Stoffe, dieselben Gesetze, dieselbe Mächte und Kräfte der Natur, welche schon vor Jahrtausenden diese Gebilde des Lebens erzeugt hatten. Geschöpfe sterben, aber es bleibt die Natur, die ihrer aller ewige Mutter ist, die ihre Geschöpfe erzeugt, sie zurücknimmt in ihren geheimnissvollen Schoss, um sie von Neuem zu gebären. Es ist ein ewiges Sein, aber begriffen in einem ewigen Werden und Neuwerden. Die Grundwesenheit aller Dinge bleibt, sie ist ewig. Das ist das ewige Leben der Natur.

Nun aber, wie im Reiche der Natur, so ist es auch im Reiche des Geistes, in der Welt der Gedanken und Vorstellungen. Die Erzeugnisse der Natur sind Geschöpfe; sie kommen und gehen, erscheinen und verschwinden, aber es bleibt ihr Grundwesen, es bleibt das Leben, welches sie erzeugt. Die Erzeug-

nisse des Geistes sind Gedanken und Vorstellungen; sie kommen und gehen, aber es bleibt das Grundwesen der Gedanken, es bleibt der Geist.

Der Geist erzeugt Gedanken, gibt sie auf und schafft sie neu. Siehe, eben war noch ein Gedanke in dir, aber schon schwindet er aus deinem Bewusstsein und ein neuer Gedanke tritt an seine Stelle. So erkennst du in dir eine fortlaufende Reihe von Gedanken und Vorstellungen und Empfindungen, welche kommen und gehen und wiederkommen. Das ist dein inneres Geistesleben. Was in der Natur Erscheinungen und Gestalten sind, das sind im Geiste Gedanken und Vorstellungen. Unsere Vorstellungen aber sind, wie ich schon sagte, die inneren Seelenbilder der äusseren Dinge. Darum Erscheinen und Verschwinden der Dinge und Geschöpfe in der Natur, Erscheinen und Verschwinden der Gedanken und Vorstellungen im Geiste, aber ewiges Leben der Natur, ewiges Leben des Geistes. Ewigkeit des Grundwesens aller Dinge.

Aber was ist das Grundwesen der Dinge? Das ist die schwere Frage.

Das Grundwesen der Natur, wir nennen es Stoff. Den Stoff aber sehen wir immer nur in seinen äusserlichen Gebilden, den Körpern, den Geschöpfen nie in seinem innern Wesen. Das Grundwesen der Gedanken, wir nennen es Geist, aber wir nehmen auch den Geist nur wahr in seinen Erscheinungen, seinen Gebilden, den Gedanken, nie in seinem Wesen. Der Geist ist aber nicht etwa nur die Summe unserer Gedanken und Vorstellungen, sondern er ist das Wesen, der bleibende Grund derselben. Wir wissen nicht, was der Stoff in seinem Wesen ist, wissen nicht, was der Geist ist. Mit beiden Wörtern, Stoff und Geist, bezeichnen wir eben nur das uns unvorstellbare Unendliche und Ewige, das Bleibende in den flüchtigen Erscheinungen des Daseins, die Einheit in der Vielheit der Dinge. Das Gebilde des Stoffes, der Körper vergeht, aber es bleibt der Stoff, die Erscheinung des Geistes, der Gedanke entschwindet, aber es bleibt der Geist. Unsterblich ist der Stoff, unsterblich ist der Geist. Ich glaube an ein ewiges Leben der Natur und des Geistes.

Also dasselbe was die Wissenschaft lehrt von der Körperwelt, dasselbe behaupte ich von der Geisteswelt. Der Stoff ist ewig, aber jedes Gebilde des Stoffes, jeder Körper und jedes einzelne Wesen ist vergänglich. Der Geist ist ewig, aber jede Erscheinung des Geistes in den einzelnen Menschen, jedes Ich ist sterblich. Unsterblichkeit des Stoffes, Unsterblichkeit des Geistes.

Aber, sprichst du wohl, wie kann es mich trösten, wenn ich weiss, dass der Geist, das ewige Grundwesen des geistigen Daseins, unsterblich ist, wenn ich nicht weiss, dass mein persönlicher Geist, mein Ich unsterblich ist? Ich erwiedere: Thöricht ist der Gedanke, dass deine gegenwärtige Persönlichkeit mit ihren Lebenserfahrungen, ihren Erinnerungen, ihren Freuden und Leiden ewig fortdauern solle wie sie ist. Du siehest ja mit deinen Augen, dass diese gegenwärtige Persönlichkeit im Tode aufhört, aber wenn du nicht etwa selbst-

süchtig glaubst, dass dieses dein gegenwärtiges Ich so werthvoll und unersetzlich sei, dass es ewig in gleicher Weise fortdauern müsse, so kann es dich dennoch trösten, zu wissen: In diesem Vergänglichen ist ein Ewiges und Bleibendes. Es mag dir genug sein zu wissen: Ich gehöre dem unendlichen, lebenvollen Weltall an, was in mir lebt und denkt ist ewigen Wesens. Mein Ich ist die flüchtige Offenbarung eines Ewigen, welches in sich die Fähigkeit trägt sich in unendlich vielen neuen Persönlichkeiten zu offenbaren. Der Lichtstrahl ist flüchtig, aber ewig ist das Licht, welches in ihm erscheint; der Wassertropfen verschwindet, aber es bleibt das Meer, aus welchem er entsprungen ist und in welches er zurückkehrt. Die Persönlichkeit ist vergänglich, aber unsterblich ist die Macht und Kraft, welche diese Persönlichkeit erzeugt hat und ewig neue Persönlichkeiten erzeugt.

Das ist das grosse Geheimniss des Daseins, dass sich in allem Vergänglichen nnd Flüchtigen ein Ewiges und Bleibendes offenbart, dass das Unsterbliche sich offenbart in dem Sterblichen, dass Alles ewig stirbt und doch auch Alles ewig lebt. Es gibt kein Nichts uud kein Entstehen aus dem Nichts, kein Verschwinden ins Nichts, sondern nur ein ewiges Sein, aber begriffen in ewigem Werden und Anderswerden. Disses Anderswerden, diese stete Verwandlung der Dinge ist eben das Leben derselben. Darum sagte ich: Tod ist Rückkehr des Einzellebens in das Allleben und Geburt ist neues Hervorgehen aus dem Allleben ins Einzelleben ins persönliche Dasein. Ich glaube an ein ewiges Leben der Natur und des Geistes.

Was die Kirche lehrt von dem ewigen Leben der einzelnen Seelen in einem jenseitigen Himmelsraume, ist Einbildung und Glaube. Die neuere Wissenschaft hat dieses feste Himmelsgewölbe vor dem Geistesblicke der Völker hinweggenommen, aber dafür hat sie den Blick eröffnet in ein unendliches, lebenvolles Weltall, voll zahlloser Weltkörper, die ihr Dasein uns bekunden durch den freundlichen Lichtstrahl, welchen sie ins Dunkel der Erde herab zu unserm Auge senden, deren inneres Wesen aber dem Forscherblick der Wissenschaft verborgen bleibt, ein unendliches Gebiet für gläubige Ahnungen und Hoffnungen.

Wohlan, warum willst du zittern vor der grossen Stunde der Verwandlung die wir Tod nennen. Gib ihn hin, diesen irdischen Stoff, aus welchem dein Leib gemischt ist, er ist ein flüchtiges Gebilde der Elemente; gib ihn hin der Natur, dass sie ihn umbilde und erneuere in ihrer geheimnissvollen Werkstatt; gib ihn hin den Geist, das Licht aus dem ewigen Lichte, dass er zurückkehre in seinen verborgenen Urquell, um von Neuem hervorzugehen zum Schauen, zum Leben und Wirken im Weltall, dem unendlichen, dem Alles angehört, dem nichts entschwinden kann. Ueberlass es der ewigen Macht, die dich in dieses Leben gebracht hat, überlass es ihr, dass sie dich nach ihrem heiligen Gesetz auch weiterführt. Sie hat uns nicht zuvor gefragt, ob wir leben wollten, sie fragt uns nicht, ob wir sterben wollen, doch in ihr leben, weben und sind wir.

Der Todestag, welcher alle irdischen Verbindungen auflöst, ist der Char-

freitag der Trauer, doch der Geburtstag, welcher neue Verbindung gründet, ist der Ostertag der Auferstehung und des siegenden Lebens. Geburt und Tod aber sind des ewigen Lebens ewig wechselnde Gestaltungen.

(6) *Petrus Pomponatius* war der Verfasser des im Jahre 1516 erschienenen Büchleins von der *Unsterblichkeit der Seele.* Die Frage der Unsterblichkeit war damals in Italien so populär, dass die Studenten einen neu auftretenden Professor, dessen Richtung sie kennen lernen wollten, in der ersten Stunde zuriefen, er solle über die Seele reden; und es scheint nicht, dass die orthodoxe Ansicht die beliebteste war; denn Pomponatius, der unter dem Schilde der Lehre von der zweifachen Wahrheit vielleicht die kühnsten und scharfsinnigsten Angriffe gegen die Unsterblichkeit richtete, welche damals bekannt wurden, war ein sehr beliebter Docent.

Seine Richtung war freilich nicht die *averroistische*; vielmehr wurde er das Haupt einer Schule, welche mit den Averroisten in einen erbitterten Krieg gerieth und welche ihre Ansichten auf den Commentator Alexander von Aphrodisias zurückführte; allein der Zankapfel in diesem Streite war im Grunde nur die Lehre von der Seele und der Unsterblichkeit und die "*Alexandristen*" standen eben in der Hauptsache ganz im Strom der averroistischen Denkweise. In der Unsterblichkeitsfrage aber gingen die "Alexandristen" radicaler zu Werke, sie verwarfen den Monopsychismus und erklärten die Seele einfach "nach Aristoteles" für nicht unsterblich — den Kirchenglauben dabei in bekannter Weise vorbehaltend.

Pomponatius nimmt in seinem Buche über die Unsterblichkeit der Kirche gegenüber einen sehr ehrerbietigen Ton an; er lobt die Widerlegung des Averroismus durch den heiligen Thomas mit grossem Eifer; um so verwegener sind aber die Gedanken, welche er in seine eigene Kritik der Unsterblichkeitsfrage einfliessen lässt. Die Behandlungsweise ist im Ganzen streng scholastisch, das von der Scholastik unzertrennbare, schlechte Latein nicht ausgeschlossen; aber im letzten Hauptabschnitt der Schrift, wo Pomponatius "acht grosse Schwierigkeitsfragen" der Unsterblichkeitsfrage behandelt, begnügt er sich keineswegs mit begrifflichen Erörterungen und Citaten aus Aristoteles. Hier kommt die ganze Skepsis des Zeitalters zum Wort, selbst bis zu sehr deutlichen Anklängen an die Theorie von den *drei Betrügern.* Pomponatius betrachtet hier die Vergänglichkeit der Seele als bereits philosophisch erwiesen. Die acht Schwierigkeiten dieser Ansicht sind die gewöhnlichsten allgemeinen Gründe *für* die Unsterblichkeit, und diese Gründe wiederlegt Pomponatius nun nicht mehr nach scholastischer Methode, da sie auch keine scholastisch geformten Einwände sind, sondern mit dem gesunden Menschenverstande und mit sittlichen Erörterungen. Unter diesen Schwierigkeiten lautet die vierte: da alle Religionen ("*omnes leges*") die Unsterblichkeit behaupten, so würde, wenn sie nicht stattfände, *die ganze Welt betrogen sein.* Hierauf aber lautet die Antwort: dass durch die Religionen fast Jedermann getäuscht wird, muss man

zugeben; es ist aber nichts Schlimmes dabei; denn da es *drei Gesetze* gibt, von *Moses, Christus* und *Mahomed,* so sind entweder alle drei falsch, und so ist die ganze Welt betrogen, oder wenigstens zwei, und dann ist die Mehrzahl betrogen. Man muss aber wissen, dass nach Plato und Aristoteles der Gesetzgeber *("politicus")* ein *Arzt der Seele* ist, und da diesem mehr daran liegt, die Menschen tugendhaft zu machen als aufgeklärt, so musste er sich *den verschiedenen Naturen anbequemen.* Die minder edlen bedürfen des Lohns und der Strafe. Einige aber lassen sich selbst dadurch nicht regieren, und *für diese ist die Unsterblichkeit erfunden.* Wie der Arzt manches erdichtet, wie die Amme das Kind zu Manchem verlockt, wovon es den wahren Grund noch nicht einsehen kann, so handelt also auch mit vollkommenem Recht der Religionsstifter, dessen Endzweck als ein rein politischer angesehen wird.

Man darf nicht vergessen, dass diese Ansicht damals in Italien unter den Vornehmen und besonders bei praktischen Staatsmännern sehr verbreitet war. So sagt *Macchiavelli* in seinen Betrachtungen zu Livius: " Die Fürsten einer Republik oder eines Königreichs müssen also die Grundpfeiler der Religion, die sie haben, aufrecht halten; wenn dies geschieht, wird es ihnen ein Leichtes sein, ihren Staat religiös, und folglich gut und einig zu erhalten. Und Alles, was zu deren Gunsten sich ereignet, *wenn sie es auch für falsch halten,* müssen sie begünstigen and fördern, und müssen dies um so mehr thun, je klüger und je bessere Kenner der Dinge in der Welt sie sind. Und da dieses Verfahren von den weisen Männern beobachtet worden ist, so ist daraus die Meinung von den Wundern entstanden, welche in den Religionen gefeiert werden, *wenn sie gleich falsch sind;* weil die Klugen sie vergrössern, aus welchem Anfange sie auch entspringen mögen, und deren Ansehen ihnen dann bei Jedermann Glauben verschafft." So mag auch wohl Leo X, als er über das Buch des Pomponatius zu Gericht sitzen sollte, gedacht haben, der Mann habe ganz Recht, wenn die Sache nur keinen Lärm machte!

Auf den (dritten) Einwand, wenn die Seelen sterblich wären, gebe es keinen gerechten Lenker der Welt, erwiedert Pomponatius: "Der wahre Lohn der Tugend ist die Tugend selbst, welche den Menschen selig macht; denn nichts Höheres kann die menschliche Natur haben, als die Tugend; da ja sie allein den Menschen sicher macht und frei von allen Stürmen. Denn beim Tugendhaften ist Alles in Harmonie: er fürchtet nichts und hofft nichts nnd bleibt im Glück und Unglück sich selbst gleich? Dem Lasterhaften ist das Laster selbst Strafe. Wie Aristoteles im 7. Buch der Ethik zeigt: dem Lasterhaften ist Alles gestört. Er traut Niemanden; er hat weder wachend noch schlafend Ruhe und führt, von Qualen des Leibes und der Seele beängstigt ein so erbärmliches Leben, dass kein Weiser, wie arm und schwach er auch sei, das Leben eines Tyrannen oder eines lasterhaften Vornehmen wählen würde."

(7) Wenn die alten Religionen zum Theil lehrten, alle Dinge seien aus

Nichts entsanden und würden einst ins Nichts zurückkehren, so ist die neuere Betrachtung damit nicht einverstanden und kann es nicht sein. Die Vorstellung, dass ein Ding, wenn wir es nicht mehr wahrnehmen, vernichtet, oder ins Nichts zurückgekehrt sei, ist nur eine Täuschung unserer Sinne. Allerdings, die untergehenden Dinge lassen oftmals keine Spur ihres einstigen Daseins zurück. Wenn wir ein Stückchen Holz der Allgewalt des Feuers übergeben, dann ist die Form und Gestalt desselben gänzlich verschwunden, wir sehen nichts mehr, als verschwindenden Rauch und verwehende Asche; das Holz ist nicht mehr. Daher die Vorstellung, dass die Dinge vernichtet, dass sie ins Nichts zurückgekehrt seien. Allein eine nähere Betrachtung führte schon die Philosophen und Denker der Vorzeit zu der richtigen Vorstellung, dass ein solches Verschwinden der Dinge nicht eine Vernichtung, ein völliges Aufhören sei, sondern nur eine Verwandlung, eine Umgestaltung. Nur die Erscheinung der Dinge entschwindet unsern Sinnen, aber das Wesen derselben, das, woraus sie bestehen, woraus sie geworden sind, hört nicht auf. Das Wesen der körperlichen Dinge, welches wir Materie oder Stoff nennen, ist in allen Verwandlungen der Körper unwandelbar, in allen Zerstörungen unvernichtbar, der Stoff ist ewig bleibend, unsterblich.

Diese Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit des Stoffes wurde von den Weisen der Vorzeit auf dem Wege des reinen Nachdenkens erkannt. So sagte schon der alte römische Schriftsteller Plinius, die Erde sei ein Phönix, sie bleibe für und für. Dieser Wundervogel Phönix war im Alterthume das Sinnbild der Erneuerung und Selbstverjüngung, der Unsterblichkeit. Wenn er alt geworden, so fabelte das Alterthum, dann verbrenne er sich selbst zu Asche; aus diessr Asche aber erstehe der Phönix neu, schöner und wunderbarer als zuvor.

Sebastian Frank, ein deutscher Philosoph, welcher in den Tagen Luthers lebte, sagt: "Jedes erschaffene Ding vergeht wohl, man kann aber nicht sagen, dass dasjenige vergehe, woraus es geschaffen ist. Die Substanz bleibt ewig." Der italienische Philosoph Telesius sagt: "Der körperliche Stoff ist in allen Dingen gleich und bleibt ewig derselbe; die finstere Materie kann weder vermindert noch vermehrt werden." Giordano Bruno, der grosse kühne Denker, welcher im Jahre 1600 als Ketzer in Rom verbrannt wurde, sagt unter andern: "Wo wir sagen, dass etwas stürbe, da ist dies nur ein Hervorgang zu einem neuen Dasein, eine Auflösung dieser Verbindung, die zugleich ein Eingehen in eine neue ist."

Was nun aber die Denker früherer Zeit durch ihr Nachdenken erkannt hatten, das ist in neuerer Zeit auf dem Wege der Erfahrung, der Beobachtung und Berechnung bestätigt, und durch thatsächliche Beweise festgestellt worden. Die Chemie ist die neuere Wissenschaft, welche uns tiefe Blicke eröffnet hat in die Eigenschaften, die Kräfte und das Leben des Stoffes.

Ich sagte: wenn wir ein Stückchen Holz verbrennen, dann erscheint uns dasselbe als vernichtet, und die Gestalt und Form desselben ist aller-

dings vernichtet, aber die Chemie zeigt uns, dass der Grundstoff, aus welchem das Holz bestand, noch vorhanden ist. Man hat durch zweckmässige Vorrichtungen dazu in den Stand gesetzt, die bei der Verbrennung aus dem Holze sich entwickelnden Stoffe aufgefangen, dieselben auf genauer Waage gewogen und gefunden, dass von dem Gewichte jenes Holzes nicht das Geringste verloren war, dass sogar das Gewicht dieser Verbrennungsstoffe grösser war, als das des frühern Holzes, weil die in der Hitze des Feuers sich auflösenden Stoffe andere verwandte Stoffe aus der Luft an sich gezogen und mit sich verbunden hatten.

Dabei zeigte sich auch, dass der grösste Theil der Stoffe, aus welchem das Holz bestand, dem Reiche der Luft und des Wassers angehörten. Das Holz war hart und fest, aber seine Grundstoffe sind luftig, ätherisch und beweglich, sind Gase. Von hundert Pfund verbrannten Buchenholzes bleiben etwa nur drei Pfund metallischer oder erdiger Stoffe als Asche zurück; die übrigen Bestandtheile sind zurückgekehrt in ihr heimathliches Reich, in das ewig bewegte Reich der Luft und des Wassers. Aus diesen Elementen hatte der lebende Baum seine Stoffe entlehnt und in allmäligem Wachsthum durch Wurzeln und Blätter an sich gezogen, an diese gab er sie im Augenblicke der Verbrennung in rascher Verwandlung zurück. Ohne Luft und Wasser wächst kein Baum, brennt keine Flamme. Das Feuer selbst, welches die Alten für eines ihrer vier Elemente hielten, ist kein Elemente, überhaupt kein Stoff, sondern nur ein Verwandlungszustand von Stoffen, eine Lufterscheinung. Die Erscheinung des Feuers entsteht dann, wenn die festverbundenen und gefesselten Stoffe eines brennbaren Körpers durch die auflösende Macht der Wärme sich plötzlich befreien und mit ihren verwandten Stoffen in der Luft sich vereinigen. Die Steinkohle in unserm Ofen war einst in den Tagen der Urwelt, als noch kein Menschenleben auf der Erde athmete ein Baum; dieser Baum schöpfte seine Nahrung aus Licht und Luft; die Stoffe ruheten hunderttausende von Jahren lang gebunden in Gestalt der Kohle im dunkeln Schoos der Erde, nun aber im Augenblicke, da wir sie entzünden, werden sie wieder frei und kehren zurück in das heimathliche Reich der Luft. Wir erleuchten unsere Nächte mit jener Gasluft, welche in Urweltszeiten jenen Baum ernährte. Also die Flamme ist die leuchtende Verbindung, gleichsam die Vermählungsfeier von Stoffen, welche von einander getrennt waren und sich nun in heissem Zusammentreffen im freien Reiche der Lüfte wiederfinden. Eine gleiche, wenn auch nicht so rasche Verwandlung der Körper wie die Verbrennung, ist die Verwesung. Wenn die Verbrennung sich unserm Auge kund gibt durch die Erscheinung des Lichtes und des Feuers, so offenbart sich die Verwesung unserm Geruche durch die sich entwickelnden Luftstoffe oder Gase.

Ich sagte: der Grundstoff der körperlichen Dinge ist unvergänglich und unzerstörbar, aber ruhelos verbinden und trennen sich die einzelnen Gestalten des Grundstoffes oder die Elemente; bald in dieser, bald in jener

Gestalt erscheinen sie und bilden durch die Verschiedenheit ihres Zusammenseins die unzählig vielen Formen, Gestalten und Erscheinungen der Körperwelt. Die Stoffe der Natur leben in einem ewigen ordnungsvollen Wechselspiele, welches durch feste und unwandelbare Gesetze geregelt ist. Die alten Völker nahmen bekanntlich 4 Elemente oder Grundstoffe an : Feuer, Wasser, Luft und Erde; die neuern Gelehrten dagegen kennen eine grosse Zahl von Grundstoffen, über 60, und finden täglich neue. Sie sind Luftarten oder Metalle. Allein es lässt sich annehmen, dass diese Stoffe nur insofern Elemente oder einfache Stoffe sind, als sie durch die Hilfsmittel der jetzigen Wissenschaft nicht weiter aufgelöst und vereinfacht werden können, dass sie aber dennoch nicht der Urstoff sind, sondern nur die primitiven oder ersten Erscheinungsformen des ewigen und unendlichen Urstoffes.

Jedes leibliche Wesen und jedes körperliche Ding besteht daher aus Stoffen, welche schon vorher da waren und welche nach der Zerstörung ihrer gegenwärtigen Gestalt und Verbindung noch sein werden; der Stoff ist unsterblich, ewig. Und wenn wir nun dieser zusammenhängenden Kette der Verwandlungen denkend folgen, wenn wir jedes neue Gebilde aus alten Stoffen, jedes neue Leben aus früherem Tode hervorgegangen denken; wenn wir bedenken, dass auch unser menschlicher Leib aus diesem wundersamen Haushalte der Natur hervergegangen ist und in ihm lebt und webt, dann kommt unser Gedanke auf ein seltsames Gebiet von Vorstellungen. Unser Leib besteht aus Stoffen, die schon zu anderer Zeit anderen Geschöpfen angehörten. Vielleicht bildeten vor Jahrtausenden eben diese Stoffe die Leiber unserer Vorfahren. Das Brod, das wir essen, das Wasser, das wir trinken, die Luft die wir athmen, das alles sind Stoffe, die auf dem Wege endloser Verwandlungen schon tausend und aber tausend Gestalten gebildet haben. Und nach kurzem Weilen gibt unser Leib diese Stoffe wieder ab an das Allleben der Natur zu neuen Gebilden.

Der Stoff, sagte ich, ist ewig und unvergänglich, daraus folgt auch, dass die vorhandene Menge des Stoffes im Weltall stets dieselbe bleibt, dass kein Stäubchen neu hinzukommen, keins verloren werden kann. Ja, wenn nur das kleinste Stäubchen neu hinzukommen könnte, dann würde eine Störung in dem Wirken der Natur, eine Verwirrung im Weltbau entstehen müssen; die Gesetze der Gravitation, des Gleichgewichtes der gegenseitigen Anziehung der Körper würden sich durch die geringste Veränderung ihrer Stoffmenge allmählig ändern müssen.

Also wir haben erkannt, es ist ein ewiges Entstehen und Vergehen der Dinge, aber ein ewiges Bleiben dessen, woraus die Dinge bestehen. Der Stoff, was er auch sein möge, ist ewig, ist unsterblich.

Der Stoff ist ewig. Er ist aber ferner auch unendlich, unendlich im Grossen wie im Kleinen. Man kann den Stoff eines festen und harten Körpers so unendlich vertheilen und verkleinern, dass er unserm Auge gänzlich unsichtbar wird. Wenn man z. B. ein Stückchen reines Silber in Salpetersäure auflöst

und die Flüssigkeit verdampft, so verwandelt sich das Metall in ein Salz, und dieses Salz, wenn es in Wasser aufgelöst ist, ist gänzlich unsichtbar geworden; das Wasser zeigt sich als klare helle Flüssigkeit, keine Spur von Silber ist darin zu sehen, und dennoch ist das Metall dar in undlässt sich durch andere künstliche Mittel zu seiner frühern metallischen Gestalt zurückführen. Andererseits kann man auch die Stoffe verdichten und auf das Aeusserste zusammendrängen. In einem kleinen Körnchen Schiesspulver ist eine grosse Menge Gas in den kleinsten Raum zusammengedrängt. Im Augenblicke der Entzündung befreien sich diese Gase von ihrer Fessel und nehmen nun plötzlich einen vieltausendmal grössern Raum ein. Dieses Freiwerden der Stoffe geschieht so plötzlich und mit solcher Gewalt, dass alle Hindernisse weichen müssen, dass die Kugel aus dem Rohre in die Ferne geschleudert oder mächtige Felsen gesprengt werden.

Unser Auge kann den feinen Bildungen und Erscheinungen des Stoffes nur bis zu einer gewissen Kleinheit folgen; dann aber verschwindet er unserm Blicke und unserer Vorstellung. Als der erfindungsreiche Geist des Menschen den Blick des Auges verstärken lernte durch das Mikroscop oder Vergrösserungsglas, da nahm das Auge des Forschers Geschöpfe und Stoffbildungen wahr, von welchen das unverstärkte Auge des Menschen keine Ahnung hat; eine Welt im Kleinen ging dem Blicke auf, Geschöpfe so klein und fein, dass Millionen derselben in einem Wassertropfen leben, die dennoch einen Gliederbau, Organe der Empfindung und der Fortbewegung haben. Da glaubte man wohl, manwürde nun hindurchschauen können in das Wesen des Stoffes, man würde seine Urgestalt entdecken können, aber nein, auch die stärkste Vergrösserung verlässt uns endlich, und unser Gedanke sagt uns, dass es eine Grenze der Kleinheit und Feinheit des Stoffes nicht gibt, dass die Atome oder kleinsten Stofftheilchen, welche man zur Erklärung der stofflichen Erscheinungen oder der Körper angenommen hat, eben nur Annahme sind, dass der Stoff an sich für unser Auge und unsere sinnliche Vorstellung unerfassbar, dass er unendlich ist, unendlich im Kleinen so auch im Grossen.

Wie das Vergrösserungsglas uns den Blick in die Welt des Kleinen erweitert hat, so zeigt uns das Fernrohr die Welt im Grossen. Auch hier hatte man wohl einmal den kühnen Gedanken, dass man mit diesen Mitteln den letzten Stern erschauen, das Ende der Welt erreichen würde. Ein thörigter Gedanke. Das Fernrohr hat die weissen Lichtnebel am gestirnten Himmel vor dem Blicke der Forscher in zahllose Sterne und Weltkörper aufgelöst, aber aus immer weiterer Ferne dämmern neue Gestirne und Sternhaufen aus dem Raume der Unendlichkeit hervor. Masslos sind die Entfernungen, welche uns die Astronomen im Weltall angeben; die Einbildungskraft erlahmt bei solchen Gedanken. Das Licht, welches in einer einzigen Secunde Zeit 40,000 Meilen durcheilt, braucht dennoch 2000 Jahre, um von jenem Sternenmeere, welches man die Milchstrasse nennt, zu unserer Erde zu gelangen. Unser Auge sieht die Dinge nur durch das Licht welches von ihnen ausgeht, jene Weltkörper sehen wir also heute erst durch das Licht,

welches schon vor Christi Geburt von ihnen ausging, und das, welches heute von ihnen ausgeht, wird erst in 2000 Jahren zu den Augen der Erdbewohner gelangen.

Die Erde, welche wir bewohnen, erscheint uns fürwahr als ein grosser und mächtiger Körper; aber die Sonne ist 4 Millionen mal grösser und grössere Sonnen noch kreisen im Raume der Unendlichkeit. Die Erde, welche den alten Völkern als der grosse Mittelkörper des ganzen Weltalls erschien, im Lichte der neuern Wissenschaft erscheint sie nur wie ein Stäubchen im Weltall. Die Weltkörper sind gleichsam die Atome der Unendlichkeit.

Also wohin wir auch unseren forschenden Blick wenden mögen in der Welt des Stoffes und seiner Gebilde, überall Unendlichkeit im Grossen wie im Kleinen; keine Schranke, keine Grenze, kein Anfang, kein Ende; ewig in der Zeit, unendlich im Raume, so erscheint uns das wunderbare Wesen, welches wir Stoff nennen. Keine Weisheit, keine Offenbarung ist im Stande, uns eine deutliche, sinnliche Vorstellung von dem Wesen des Stoffes zu vermitteln, keine kann uns sagen, was der Stoff an sich ist. Alles was wir sehen ist nur Erscheinung, ist Gebilde des Stoffes, nicht das Wesen desselben, das Wesen liegt ausserhalb unserer Wahrnehmung und unserer Vorstellung.

Die Naturwissenschaft, sich gründend auf Erfahrung und Beobachtung, auf sinnliche Wahrnehmung, erläutert uns nicht das ewige Wesen des Stoffes, sondern nur seine Erscheinungsformen, seine Gebilde, die Körper, ihre Gesetze und ihre Ordnung. Das Wesen des Stoffes ist ein unendliches, ewiges, von dem Unendlichen aber können wir uns kein Bild, keine sinnliche Vorstellung machen; die Naturwissenschaft aber bedarf einer bestimmten Vorstellung von den Ursachen der stofflichen Erscheinungen, die sie wahrnimmt. Daher denkt sie als Ursache der Körpererscheinungen die Atome, welche selbst kleine und feine untheilbare Körperchen sind.

Allein wir dürfen nicht vergessen, dass diese Lehre nur eine Hypothese, eine Annahme ist.

Wir vergeistigen gleichsam den Stoff, denken ihn als ein unendliches, ewiges Wesen des Lebens und der Kraft. Zwar ist diese geistige oder dynamische Auffassung des Stoffes nicht minder scdwierig, als die atomitische, allein sie macht es möglich, Körper und Geist als Einheit zu begreifen, wie uns solche Einheit in Wirklichkeit erscheint im Menschen.

Der Urgrund aller stofflichen und aller geistigen Erscheinungen, der Urgrund der Körper- und der Gedankenwelt ist derselbe; eine unendliche und ewige, an sich unwahrnehmbare Macht, welche uns nach der einen Seite hin als Stoff, nach der andern als Geist erscheint.

Der Geist ist das Wahrnehmende, das Empfindende, das Selbstbewusste, der Stoff ist das Wahrgenommene, das Empfundene und an sich Bewusstlose. Der Geist ist das Licht, der Stoff ist der Schatten im ewigen Wechselspiele des Daseins. Beide aber, Stoff und Geist, sind in ihrem unerforschlichem Wesen Eins, sind ewig, sind unsterblich. Unsterblich ist der Stoff, unsterblich der Geist.

Das ewige Leben des Stoffes schildert uns dichterisch schön das folgende Gedicht:

Vom Staube, den der Wind zuhauf
Mir wirft zu Füssen mit Verachten,
Heb' ich mir eine Handvoll auf,
Das Körnlein sinnend zu betrachten.

Ihr Stäubchen, die der Wind verweht,
Als wäret ihr zu nichts entstanden,
Ich weiss, so lang die Schöpfung steht,
Seid ihr in ihrem Reich vorhanden.

Wieviel Mal seit Jahrtausenden
Habt ihr wohl die Gestalt vertauschet!
Ihr war't wohl einst von brausenden
Weltmeereswogen überrauschet?

Vielleicht erglänztet ihr einmal
An einem frischen Blüthenlaube,
Und als erlosch sein Farbenstrahl,
Da wurdet ihr zu dürrem Staube.

Vielleicht einmal da schwebtet ihr
Auf eines Vögeleins Gefieder,
Und als verging der Flügel Zier,
Verfielet ihr in Asche wieder.

Euch trug vor grauer Zeit vielleicht
Ein Held in seiner starken Hüfte,
Und als sein stolzes Haupt erbleicht,
Zerstäubtet ihr im Schooss der Grüfte.

Vielleicht trug euch ein holdes Kind,
Ihr bildetet die blüh'nden Glieder;
Die dann in Staub zerfallen sind,
Als ihr zur Erde kehrtet wieder.

Ihr Stäubchen, die der Wind verweht,
Wer ahnt es, wie ihr euch entfaltet
Und, seit die alte Schöpfung steht,
Viel tausend Mal euch umgestaltet!

Und ach, du selber meine Hand,
Die jetzt den Staub hinstreut zur Erden,
Wirst, eh' ein halb Jahrhundert schwand,
Zu einem Häufchen Asche werden.

Doch sei's, so lang der Seele Kraft
Dich noch durchflammet und durchzücket,
Sollst du dich regen, unerschlafft,
Und schaffen was die Welt beglücket.

An die Unsterblichkeit des Stoffes schliesst sich der Gedanke der "Unsterblichkeit des Geistes."

Dieser Gedanke führt uns in ein Denkgebiet voll Dunkelheit, voll Streit und Widerspruch, und dennoch ist dieser Gedanke unabweisbar, nicht nur dem frommen Glauben, sondern auch der denkenden Weisheit.

Wie kamen die Menschen auf diesen Gedanken? frage ich zunächst, sie haben ja von einer Fortdauer des Geistes nach dem Tode des Leibes keine Wahrnehmung; die Erde nimmt den Leichnam auf und das Schweigen der Ewigkeit bedeckt den Grabeshügel. Dennoch glaube ich, die Menschen kamen auf diesen Gedanken sehr früh, als sie überhaupt zu denken begannen; sie kamen darauf durch den Anblick des Sterbens selbst.

Voll Leben und Bewegung, voll Empfindung und Gefühl sah der Mensch seinen Genossen, doch dieser starb, und nur ein Augenblick, Alles war entschwunden. Geblieben war der Leib, die Hülle, aber entschwunden das flüchtige Leben. Ein Leib noch, aber keine Bewegung, kein Wille mehr; ein Auge noch, aber kein Sehen; ein Ohr noch, aber kein Hören; eine Brust ohne Athem, ein Mund ohne Worte. Unbegreifliche Verwandlung! Da war nur zerfallener Staub; aber wo war das, was diesen Staub zum Menschen macht, wo war das Leben, die fühlende Seele, der denkende Geist? Diese Frage musste wohl erwachen, sobald die Lebenden Sterbende sahen. Und der Gedanke, dass das unsichtbare Wesen, welches den Leib belebte, unsichtbar fortdaure, lag nahe. Die Menschen glaubten dies um so eher, weil sie es wünschten. Und nun schuf sich die kindliche Einbildungskraft der alten Völker Bilder des Lebens nach dem Tode, Vorstellungen und Gedanken aller Art; und jedes Volk glaubte und dichtete nach seiner Weise.

"Auferstehn, ja auferstehn wirst du mein Leib nach kurzer Ruh," so sangen unsere gläubigen Vorfahren; sie sangen sich Trost im Tode und legten sich hoffnungsvoll nieder in den ewigen Schlaf. "Wir werden nur eine Zeit lang schlafen, eine kurze Nacht, im kühlen Schoosse der Erde; dann aber kommt der grosse, der selige Morgen; verklärt und frei von den Mängeln der Erde werden wir auferstehn, uns wiedersehn und im seligen Vereine des Himmels ewig miteinander leben." In der That ein schwärmerischer, aber tröstlicher Gedanke!

Doch was hilft es, neben der Einbildungskraft wohnt der Verstand, und mit dem Glauben wandelte in allen Zeiten der Zweifel, mit der Dichtung die Wirklichkeit. Die gläubigen Väter, welche Auferstehung hofften, schlafen noch heute den ewigen Schlaf, und den Himmel ihres Glaubens, das feste Himmelsgewölbe, hat die Wissenschaft der Neuzeit hinweggenommen vor dem Geistesblick der Völker. Unmöglich ist es, so spricht der Zweifel, jener tröstende Glaube ist ein Erzeugniss der Einbildungskraft, nicht aber der forschenden Erkenntniss. Ja, die Zweifler der Neuzeit haben den Gedanken der Unsterblichkeit des Geistes gänzlich aufgegeben; sie stellen dem schwärmerischen Glauben nichts entgegen als kalte Entsagung und Unterwerfung unter die eherne Macht des Todes. Ihr sehet ja, sagen sie, was nach dem Tode aus uns wird — eine Hand voll Asche. Sie reden von der "Unsterblichkeit des Stoffes," das nennen sie Wissenschaft; aber zu reden von der "Unsterblichkeit des Geistes," das ist ihnen Theologie, Glaube und fromme Einbildung. Und doch haben beide Gedanken, Unsterblichkeit des Stoffes und Unsterblichkeit des Geistes die gleiche Berechtigung in unserm Denken.

"O des Lichtes, das den Glauben ärmer und die Weissheit doch nicht reicher macht!" "Wir geben ihn nicht auf, den tröstlichen Glauben;" so sprechen die Gläubigen, "denn von allen Träumen und Hoffnungen dieses Lebens bleibt dem Menschen am Ende nichts übrig, als der Blick auf das Grab, das allein Gewisse im Dunkel der Zukunft." "Lassen wir diese dunkle, unergründliche Frage, denken wir nicht darüber, da wir doch nichts entscheiden können," so rathen Andere, schwankend zwischen Glauben und Zweifel.

Nein, wir folgen diesem Rathe nicht, da wir das Denken nicht zurückweisen können; wir denken über diese menschheitliche Frage in Folgerichtigkeit mit unsern früheren Betrachtungen.

Das wir jenen phantastischen Glauben der Kirche von dem ewigen Leben im Himmel, überhaupt die alterthümlichen sinnlichen Bilder eines Lebens nach dem Tode nicht theilen können, ist begreiflich; aber ebensowenig befriedigt uns jenes vermeinte Wissen, welches diese ewige Frage der Menschheit mit dem Auge entscheiden will, und im Tode des geistbegabten Menschen nichts sieht als Staub und Asche und ewige Vernichtung.

Wir haben ja gehört, dass eine absolute Vernichtung des Daseienden überhaupt nicht möglich ist, dass alles Aufhören, alles Sterben nur Verwandlung ist zu neuen Daseinsformen. Obwohl jener morgenländisch-jüdische Glaube von der Auferstehung des Leibes ein Erzeugniss der Einbildungskraft ist, so liegt ihm doch die Wahrheit zu Grunde, dass nur die Form und Gestalt des Leibes untergeht, nicht aber der Grundstoff, dass der Stoff in Wahrheit zu neuen Lebensgebilden wieder aufersteht.

Stoff und Geist sind die beiden ewigen Grundwesenheiten des Daseins. Der Stoff erscheint uns als die bewusstlose, dunkle Seite des Daseins, der Geist als die selbstbewusste, lichte Seite. Der Stoff ist das Seiende, der Geist ist

das vom Dasein Wissende, das höhere Sein, das Selbstbewusstsein. Und beide, Stoff und Geist, erscheinen auf wunderbare Weise vereinigt im Menschen.

Im Einklange mit der neueren Naturbetrachtung haben wir die ewige Dauer, die Unsterblichkeit des Stoffes erläutert; mit demselben Rechte behaupten wir nun die Unsterblichkeit des Geistes. So wahr der Stoff etwas Reales, Wirkliches, ewig Bleibendes ist, so wahr auch das, was wir Geist nennen. Wie der Leib des Menschen seine ewige Dauer hat im dem Wesen des Stoffes, so der Geist der Menschen in der ewigen Wesenheit des Geistes, in der geistschaffenden Urkraft des Weltalls. Und wie der ewige Stoff in tausend und abertausend Gestalten und Formen der Körperwelt zur Erscheinung kommt, so der ewige Geist in der Gedankenwelt, in zahllosen Geisteswesen.

Wir unterscheiden also Wesen und Erscheinung. Das Wesen der Körperwelt, der Stoff, ist ewig, aber kein Körper als Gebilde, als Erscheinung des Stoffes, ist ewig bleibend, so dauernd er erscheinen mag. Und wenn wir nun reden von der Unsterblichkeit des Geistes, so denken wir an die Wesenheit des Geistes, nicht an seine persönliche Erscheinung, seine Offenbarung in den einzelnen Menschen. Der einzelne Menschengeist ist eben nur eine Offenbarung, eine Erscheinung der ewigen Wesenheit des Geistes.

Also dasselbe, was ich gesagt habe von der Welt der körperlichen Dinge, dasselbe sage ich von der Welt der Geistes- und Seelenerscheinungen. Es gibt ein Ewiges und Bleibendes in der bewusstlosen Welt, der körperlichen Formen und Gestalten, es gibt ein Ewiges nnd Bleibendes in der selbstbewussten Welt, der Gedanken und Empfindungen. Wie unser Leib eine Erscheinungsform, ein flüchtiges Gebilde des ewigen Stoffes ist, so ist unser Geist eine Erscheinungsform, eine persönliche Offenbarung des ewigen Geistes. Wie unser Leib in beständiger Wechselwirkung bleibt mit der Körperwelt, wie er aus ihr sich nährt und erhält, so bleibt unser Geist in beständigem Verkehre mit der Gedankenwelt; unser Geist ernährt sich nnd wächst durch die Gedankenmittheilung anderer Geister. Ein beständiger Wechsel der kommenden und gehenden Stoffe in unserm Leibe, ein beständiger Wechsel der erscheinenden und schwindenden Vorstellungen und Gedanken in unserm Geiste. Aber allem Wechsel liegt ein Bleibendes, Ewiges zu Grunde. Das bleibende Wesen der Körperwelt nennen wir Stoff; das bleibende Wesen der Gedankenwelt können wir nicht anderes nennen als Geist.

Also es ist dasselbe ewige Grundwesen, welches sich in unser Aller leiblichen Gestalt offenbart, es ist dasselbe ewige Grundwesen, welches sich in unser aller Geist offenbart. Dasselbe Geisteswesen lebt in einem Jeden unter uns. Wäre es nicht so, wäre es nicht derselbe ewige Stoff, der uns Alle leiblich gebildet hat, so würden wir uns auch nicht Alle leiblich ähnlich sein; wäre es nicht derselbe ewige Geist, der uns Alle beseelt, in dem wir leben, weben und sind, so würden wir uns einander gegenseitig gar nicht verstehen, und meine Gedanken würden durch den Schall der gesprochenen Worte niemals die eurigen werden.

Unserm sinnlichen Bewusstsein nach glauben wir ein Jeder für sich zu leben, völlig selbstständig zu sein; Jeder fühlt und betrachtet sich in seinem Ich gleichsam wie eine Welt im Kleinen, aber unser sinnender Gedanke belehrt uns, dass wir nur durch und in einem Andern, einem ewigen sind, welches uns ins Dasein brachte, welches in uns lebt, empfindet und denkt. Der stolze Mensch nicht minder als das Blümchen am Wege ist ein Erzeugniss, ein Gebilde des Alllebens und hat sein wahres Dasein nur in diesem Ewigen. Nur ein ewiges Sein ist ein wahrhaftiges Sein; jedes vergängliche und flüchtige Dasein ist nur Erscheinung des Ewigen. Und ob unser Leben achtzig Jahre währe, ja ob es ein Jahrtausend dauern könnte, wenn es am Ende wäre, dieses tausendjährige Leben und wir darauf zurückblickten, so müssten wir sagen: es ist entflohen wie ein Augenblick, es war ein Traum. Wenn wir mit dem Auge der Ewigkeit auf dieses Menschenleben herabschauen könnten, die kommenden und gehenden Menschengeschlechter würden uns erscheinen wie die Wellen eines Stromes, die da auftauchen und untersinken im ewigen Wechselspiele der Bewegung. Die Welle verschwindet aber sie bleibt im Strome; das Einzelleben schwindet, aber es bleibt im Allleben; und das Allleben wird in ewiger Selbstgeburt wieder zum Einzelleben.

Wie wir genöthigt sind, in dem Wechselspiele der körperlichen Erscheinungen ein Bleibendes, ein Körpererzeugendes anzunehmen, so sind wir genöthigt im Geistesleben ein Geisterzeugendes anzunehmen, ein geistiges Grundwesen, einen ewigen Geist, und zwar diesen von dem Stoffe nicht gesondert, sondern in und mit dem Stoffe lebend und erscheinend.

Damit ist die materialistische Richtung der Philosophie nicht einverstanden. Sie nimmt ein Grundwesen der Körperwelt an, den Stoff, aber nicht so ein Grundwesen der Gedankenwelt, denn sie behauptet, dieser körperliche bewusstlose Stoff sei das allein Wirkliche, erzeuge auch den selbstbewussten Geist; die Gedanken unseres Geistes seien nichts als etwa Bewegungen unseres Gehirnes, und mit der Auflösung dieser Stofftheilchen verschwinde der Geist als eine wesenlose Erscheinung. Also der Staub des Leibes bleibt in alle Ewigkeit, aber das Licht, das ihn durchleuchtet, der Geist, verschwindet in ewiger Nacht und Dunkelheit; jedes Sonnenstäubchen, jeder Athemzug ist in seinem Stoffe ewig und unsterblich, aber das, was den Gedanken der Ewigkeit und Unendlichkeit in sich trägt, der Geist, verschwindet ins Nichts, ein nichtiger Schein, ein Schatten.

Ich kann mir den selbstbewussten, denkenden Geist nich denken als ein Erzeugniss des bewusstlosen Stoffes, kann mir das Licht nicht denken als Erzeugniss der Finsterniss. Ich denke den menschlichen Geist gleichsam als einen Abglanz, als die persönliche Offenbarung des ewigen Geistes, der zwar in und mit dem Sloffe zur Erscheinung kommt, aber durch den Stoff nicht erzeugt wird. Der Leib ist nicht der Schöpfer, er ist der Träger des des Geistes; wie der elektrische Draht den zauberischen Funken nicht erzeugt, sondern ihn nur trägt und leitet, während der Funken seinen Grund

hat in der geheimnissvollen, allverbreiteten Naturmacht Elektrizität. Der Funke ist eine flüchtige Erscheinung, die kaum geschehen, schon entschwunden ist, aber wenn die Erscheinung nicht mehr ist, so ist doch noch ihr Wesen, ihr Grund, die Elektrizität.

In einem andern Bilde will ich meine Gedanken ausdrücken, denn nur im Bilde können wir ja das Ewige und Unendliche uns vorstellen.

Wir sehen auf einer Flur zahllose Thautropfen; ein jeder schimmert im himmlischen Lichte, jeder trägt das Bild der ewigen Sonne. Doch nur kurze Zeit und die Erscheinung ist verschwunden, der Tropfen ist nicht mehr; er ist nicht mehr, aber du weisst, er hat nur seine Gestalt verändert, er ist nur deinem Auge entschwunden. Das Wesen des Tropfens war Wasser, das Wasser ist verdunstet, es hat sich erhoben in die Lüfte, um demnächst von Neuem als Tropfen zu erscheinen. Und das Licht, das den Tropfen durchschimmerte, es ist nicht vernichtet, seine Erscheinung ist verschwunden, aber sein Wesen nicht, es hat längst einen andern Tropfen gefunden, oder einen andern Körper, an dem es leuchtet und schimmert.

Der Tropfen ist unser Leib, das Licht das ihn durchschimmert unser Geist. Beide, der Wassertropfen und das Licht, bildeten in ihrer Vereinigung jene leutende Erscheinung. Leib und Geist vereinigt sind der Mensch. Wie die einzelnen Tropfen verschieden gestaltet waren, so gestaltete sich in ihnen verschieden das Bild der Sonne, wie sie trüber oder klarer waren, so schien in ihnen verschieden das Licht; aber in allen war es doch dasselbe himmlische Licht. Wie die leiblichen Organe der einzelnen Menschen oder Menschenarten verschieden sind, so gestaltet sich ihnen persönlich verschieden der Geist; aber in allen Menschen lebt derselbe ewige Geist.

Wenn der Leib sich auflöst, dann verschwindet der Geist unserer Wahrnehmung; aber wie der Leib seine ewige Dauer hat in dem Wesen des Stoffes, so hat der Geist seine Ewigkeit in dem Grundwesen des Geistes. Wenn ich auch zugebe, dass der Geist immer nur in und mit dem Stoffe in die Erscheinung treten kann, ja selbst wenn ich annehmen wollte, der Stoff erzeuge den Geist, während er doch, wie der Stoff selbst, ewigen Wesens ist, so ist doch der Geist immer jene geheime Qualität, jene allen sinnlichen Wahrnehmungen und jeder Naturwissenschaft unerreichbare Wirksamkeit des Stoffes, jenes unbegreifliche übersinnliche Leben des Stoffes. Und wenn der Stoff unsterblich ist so muss auch unsterblich sein das Leben, der Geist des Stoffes.

Also: Unsterblichkeit und Ewigkeit des Geistes in seinem Grundwesen, das ist es, was wir bisher denkend erkannt haben.

Aber was ist nun dieses Grundwesen, dieses Bleibende, Ewige des Menschengeistes? Das ist die schwere Frage. Keine Wissenschaft, keine Offenbarung gibt uns darüber Aufschluss. Wir können uns das Ewige und Unendliche nicht vorstellen, den ewigen Geist ebensowenig wie den ewigen Stoff. Wir sehen den Stoff nur in seinen vergänglichen Gebilden, den Körpern, wir nehmen den Geist nur wahr in seinen flüchtigen Gedanken und Empfindungen,

aber das, was diese Gedanken erzeugt, was ihnen zu Grunde liegt und sie vereinigt, ist uns unergründlich.

Aber es kann uns genug sein zu wissen: Es gibt ein Ewiges und Bleibendes wie in der Körperwelt, so auch in der Gedankenwelt. Es liegt dem Wechselspiele aller endlichen und flüchtigen Erscheinungen der Welt ein Ewiges und Bleibendes zu Grunde. Kein Körper ist aus Nichts entstanden, keiner kann daher in seinem Stoffe vernichtet werden. Ebenso ist auch kein Geist aus Nichts entsprungen, keiner kann ins Nichts zurückkehren. Lehrt doch die neuere Wissenschaft, dass nicht nur der Stoff der Körperwelt, sondern auch die Kraft derselben ewig und unsterblich ist. Sie lehrt, wenn eine Krafterscheinung verschwindet, so höre sie doch in ihrem Wesen nicht auf; dieselbe Kraft wirke in anderer Gestalt, in anderen Körpern im Weltall fort. Eine mechanische Kraft, ein jeder Schlag, ein Stoss erzeugt ein Mass von Wärme; diese Wärme aber bleibt in dem Wärmevorrath der Natur und wird wiederum die Quelle neuer mechanischer Wirkungen. Wenn dem so ist, wenn nicht nur der Stoff, sondern auch die Kraft in ihrem Wesen ewig und unsterblich ist, warum soll die höchste, die erhabenste aller Kräfte, die menschliche Geisteskraft, d. h. die Kraft, welche den menschlichen Geist erzeugt, welche seiner Erscheinung zu Grunde liegt, warum soll sie nicht unsterblich sein? Warum soll sie nicht in anderer Gestalt, in andern Organen fortwirken können? Nein, wie der aufgelösste und entschwindende Stoff in neuen Stoffgebilden oder Körpern wieder erscheint, so der Geist in neuen Geisteswesen. Wie der unendliche Stoff in zahllosen Körpergebilden erscheint, so offenbart sich das ewige Geisteswesen in zahllosen, endlichen Geistern. Das Einzelne hat seine Dauer in dem Ganzen, das Einzelleben hat seine Unsterblichkeit im Allleben. Es werden auch nach uns Menschen geboren werden, die noch nicht sind. Dieselbe ewige Macht und Kraft, welche uns in dieses Leben brachte, wird noch sein, wenn wir nicht mehr sind. Sie war vor uns, sie ist in uns, sie wird nach uns sein, sie ist das Bleibende in unserm vergänglichen Ich.

Mehr sagt uns keine Weissheit, keine Offenbarung, kein Sterblicher durchschaut des Lebens ewiges Geheimniss. Doch können wir sagen: Das Geheimniss der Fortdauer des Geistes und des künftigen Lebens ist nicht grösser als das Geheimniss seines Werdens und des gegenwärtigen Lebens. Das Künftige kann werden wie das Gegenwärtige geworden ist. Denn was einmal ist, kann wieder werden.

Doch das genügt dir nicht, du wünschest, du hoffest mehr; du fragst: Werde ich persönlich unsterblich sein? Werde ich wenigstens eine Rückerinnerung an dieses Leben haben? Was soll mir ein anderes Leben, wenn ich keine Rückerinnerung habe, also in Wahrheit ein Anderer bin?

Persönlich unsterblich? Was heisst das? Du wünschest deine gegenwärtigen Gedanken und Vorstellungen, deine Wünsche und Hoffnungen, deine Erinnerungen, alle Lebensverhältnisse die deine Persönlichkeit, dein Ich

begründen, zu behalten, sie mitzunehmen in dein anderes Dasein. Du wünschest dies, ja, aber beweisen kannst du es nicht. Wenn du aber sagst: Ohne Rückerinnerung an dieses Leben hat ein künftiges für mich keinen Werth, so ist das irrig, nur die Eingebung deiner gegenwärtigen Selbstliebe. Hälst du deine gegenwärtige Persönlichkeit für so vollkommen, so bedeutend, dass sie ewig bleiben müsste? Warum willst du nicht ein Anderer werden? Ach, die meisten Menschen, wenn sie wirklich wüssten, wer sie sind und was sie sind, würden wünschen müssen, jetzt schon andere zu sein. Warum willst du die Erinnerung an dieses Minutenleben, an seine Leiden und Schmerzen, seine Erbärmlichkeiten mit dir führen durch alle Ewigkeit? Du erinnerst dich ja in diesem Leben nicht an ein früheres, und dennoch hat dies gegenwärtige Leben ohne Rückerinnerung an ein früheres Leben für dich einen Werth, ja einen solchen Werth, dass du es ewig zu behalten wünschest. Verschwinden doch deine Erinnerungen schon in diesem Leben und versinken immer mehr im Dunkel der Vergessenheit.

Ich zweifle nicht, wollte die ewige Liebe deinen Wunsch erfüllen, dir alle deine gegenwärtigen Gedanken und Vorstellungen, deine Erinnerungen lassen, du würdest am Ende flehen: nimm sie mir, befreie mich von dieser Last, tauche mich ein in den Lethestrom der Vergessenheit, damit ich befreit von der Vergangenheit, ungehindert leben und wirken kann für die schönere Gegenwart.

Doch genug, der Glaube an persönliche Fortdauer, an Rückerinnerung, an Wiedersehen, überhaupt eine bestimmte Vorstellung von der ewigen Zukunft ist durch Verstandsgründe nicht zu beweisen; alle diese Lehren sind Glaube und Ahnung. Der Verstand sagt uns nur: Der Geist ist in seinem Wesen unsterblich, weil Alles in seinem Wesen ewig und unsterblich ist. Das Einzelleben entspringt aus dem Allleben und kehrt ins Allleben zurück; das Allleben aber wird in ewiger Wiedergeburt wiederum zum Einzelleben. Das Unendliche offenbart sich in endlichen Wesen, das Ewige in zeitlichen Erscheinungen. Die zeitliche Erscheinung eines Ewigen ist auch unser Geist.

Willst du mehr wissen, so kann ich dir nicht Auskunft geben; da schweigt der Verstand, die Einbildungskraft fährt fort; wo das Wissen endet, da beginnt der Glaube.

Doch ob ich es nicht ergründen mag, ich gräme mich über das Shicksal der Ewigkeit nicht; denn ich weiss: dieselbe ewige Macht und Kraft, die mich ins Leben rief, dieselbe ist es, welche mich zurückruft; in ihr wurde ich, in ihr lebe ich, in ihr sterbe ich. Ich erkenne um mich her ein unendliches, lebenvolles Weltall und mich in ihm; sein Leben ist mein Leben und seine Ewigkeit ist meine Ewigkeit. Ich erkenne in dem Flüchtigen ein Bleibendes, in dem Zeitlichen ein Ewiges, im ewigen Wechsel ein ewiges Sein; und solche Erkenntniss ist Religion. "Und ob Alles in ewigem Wechsel kreist, es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist."

(8) Ich halte es für den grössten Vortheil für das vergleichende Studium

der Religionen in unserm Zeitalter, dass wir jetzt die Regeln der diplomatischen Kritik kennen. Niemand würde es jetzt wagen, ein Buch, sei es aus der heiligen oder profanen Literatur eines Volkes, zu citiren, ohne zuerst die einfachen, aber entscheidenden Fragen gethan zu haben: Zu welcher Zeit wurde es verfasst? An welchem Orte? und von welchen Verfassern? War der Verfasser ein Augenzeuge, oder erzählt er nur, so gut er kann, was er von Andern gehört hat? Und waren diese Anderen Augenzeugen, und wenn sie es waren, waren sie gestählt gegen alle Einflüsse von persönlichen Neigungen, parteilichen Anschauungen, oder gemüthlichen Aufregungen? Sodann, war das ganze Buch auf einmal geschrieben, oder ist es eine Sammlung älterer und jüngerer Bruchstücke, und, im letztern Fall, ist es möglich, durch irgend welche Indicien die älteren von den jüngeren Bestandtheilen zu trennen?

Viel ist in dieser Richtung schon geschehen, und ein kritisches Studium der Documente, welche den Hauptreligionen der Menschheit als Grundlage dienen, hat einige unserer besten Gelehrten in den Stand gesetzt, in einzelnen Religionen das wirklich Alte von dem Neuern zu trennen und die Lehren der Stifter und ihrer ersten Jünger von den Zusätzen und Verderbnissen späterer Geschlechter zu scheiden. Ein Studium dieser spätern Veränderungen, seien es Verbesserungen oder Verschlechterungen, hat auch seinen eigenthümlichen Reiz, und gibt uns manche praktische Lehre. Aber so wie wir nothwendigerweise zuerst die ursprüngliche Gestalt einer Sprache kennen müssen, ehe wir ihre spätern Dialecte studiren und ehe wir uns auf irgend welche grammatische oder lexicalische Vergleichungen einlassen können, ebenso ist es unumgänglich, dass wir uns zunächst mit der ursprünglichsten Gestaltung einer jeden Religion vertraut machen, ehe wir es unternehmen, ihre wahre Bedeutung zu bestimmen, oder sie mit andern religiösen Systemen zu vergleichen. Der alte und neue Geist einer Religion ist zuweilen diametral entgegengesetzt. Ein gläubiger Mohammedaner z. B. kann gar viele Wunder erzählen, welche Mohammed gethan hat; aber im Koran selbst sagt Mohammed mit klaren Worten, dass er ein Mensch sei, wie andere Menschen. Er hält es für seiner unwürdig, Wunder zu thun, und er beruft sich auf die grossen Wunderwerke Allah's, auf den Aufgang und Niedergang der Sonne, auf den Regen, der die Erde befeuchtet, auf die Pflanzen, die da wachsen, und auf die Seelen, die in das irdische Dasein treten, Niemand weiss von wannen, als die wahren Zeichen und Wunder für die, welche wissen, was Glauben heisst.

Ebenso fliessen die Buddhistischen Legenden von erbärmlichen Wundern über, welche Buddha und seine Jünger vollbracht haben sollen, Wunder, die an Wunderlichkeit die Wunder aller andern Religionen weit überbieten, während in ihren eigenen kanonischen Schriften die Worte Buddha's aufbewahrt sind, mit denen er seinen Jüngern wehrt, Wunder zu thun, selbst wenn das Volk nach Zeichen und Wundern verlange, damit es glauben könne.

Und was war das Wunder, welches Buddha von seinen Jüngern forderte? "Gehet hin," sagt er, "und verbergt eure guten Werke, und bekennt vor den Leuten die Sünden, die ihr begangen." Das ist das wahre Wunder.

Die neuere Religion der Indier ruht auf dem Castensystem, wie auf einem Felsen, von dem alle Argumente abprallen, aber im Veda, der anerkannt höchsten Autorität in allen Glaubenssachen, ist das künstliche Castensystem, wie es sich in dem Gesetzbuch der Mânavas findet, gar nicht erwähnt; und an einer Stelle des Rigveda, wo die üblichen Classen, aus denen jede, und so auch die alte Indische Gesellschaft bestand, berührt werden, nämlich die Priester, die Krieger, die Bürger und die Hörigen, da heisst es geradezu, dass alle Classen von ein und demselben Brahman, der Quelle alles Seins, stammen.

Obgleich aber ein Anfang, und ein vielversprechender Anfang zu einer kritischen Sichtung der Materialien, welche zu einer Geschichte der Religion unentbehrlich sind, gemacht ist, so ist es doch eben nur ein Anfang, und viel bleibt noch zu thun übrig. Die Entdeckungen, die auf diesem Felde bereits gemacht sind, können jedenfalls als eine Lehre für Jeden dienen, der sich dem Studium der Religionswissenschaft widmen will. Wenn wir uns z. B. mit der Religion des alten Indiens beschäftigen, so nehmen wir nicht mehr alle sogenannten Vedas in Bausch und Bogen, sondern wir trennen zunächst die Hymnen des wirklichen Veda, des Rigveda, von den liturgischen Sammlungen, die unter den Namen des Sâmaveda, des Yagurveda und des Atharvaveda auf uns gekommen sind. Sodann aber unterwerfen wir die Hymnen des Rigveda selbst einer kritischen Sichtung, so weit dies nach den oft verstecktesten Andeutungen im Sprachgebrauch, Grammatik und Metrum thunlich ist, und wir werden so mit der Zeit in den Stand gesetzt, selbst im Rigveda alte, mittlere und neue Hymnen zu unterscheiden, ja, im Sinne der einheimischen Diaskenasten, selbst die Hymnen gewisser Familien von einander zu trennen.

Um einen wirklichen Einblick in die Motive und Zwecke des Gründers der Ahuramazda-Religion zu gewinnen sind wir vorzüglich, wenn nicht ausschlisslich auf die Theile des Zendavesta angewiesen, welche in dem sogenannten Gathadialect verfasst sind, der sich durch Alterthümlichkeit vor der gewöhnlichen Sprache des Zoroastrischen Buches auszeichnet.

Um Buddha Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, dürfen wir den practischen und ethischen Theil des Tripitaka, den Dharma, nicht mit den metaphysischen Büchern, dem Abhidharma, zusammen werfen. Beide gehören allerdings zu demselben heiligen Canon der Buddhisten, aber ihre ursprünglichen Quellen entspringen offenbar in sehr verschiedenen Breitegraden religiöser Anschauung.

In der That besitzen wir in der Geschichte des Buddhismus eine sehr günstige Gelegenheit, um den Process der Bildung eines Canons heiliger Schriften zu beobachten. Wir sehen hier deutlicher als anderswo, dass bei Lebzeiten des Lehrers kein Bedürfniss gefühlt wurde, die Ereignisse seines

Lebens aufzuzeichnen, oder seine Lehren in einem heiligen Canon niederzulegen. Seine Gegenwart war Alles in Allem, Gedanken an die Zukunft, oder gar an grosse Berühmtheit in der Zukunft, stiegen nur selten im Gemüthe seiner Schüler auf. Erst als der Buddha die Welt verlassen hatte, um in Nirvana einzugehen, kam seinen Schülern der Gedanke, die Worte und Thaten ihres entschwundenen Freundes und Herren zu sammeln. Zu einer solchen Zeit wurde Alles, was irgendwie zur Ehre des Entschlafenen dienen konnte, so ausserordentlich und unglaublich es auch scheinen mochte, freudig entgegengenommen, während Zeugen, die etwa gewagt hätten, unbewiesene Thatsachen zu bezweifeln oder zu verwerfen, oder gar den heiligen Character des Buddha in irgend einer Weise anzutasten, nicht die geringste Aussicht auf Gehör hatten. Wenn aber trotz alle dem, eine Verschiedenheit der Ansichten ans Licht trat, so schritt man nicht etwa zu einer unparteiischen Prüfung, sondern die Namen "Ungläubiger" und "Häretiker" (nastika, pashanda) wurden gar bald in Indien ebenso wie in anderen Ländern erfunden und von feindlichen Parteien hin und hergeworfen, bis zuletzt, wenn die geistlichen Väter keinen Rath mehr wussten, die Hülfe des weltlichen Arms herbeigerufen werden musste, so dass schliesslich Kaiser und Könige Concile zur Beilegung des Schisma, zur Feststellung des orthodoxen Glaubens und zum Abschluss des heiligen Canons zu berufen hatten. Wir besitzen noch das Schreiben, welches König Asoka, der Zeitgenosse des Seleucus, an die versammelten Väter schickte, worin er ihnen sagt, was sie thun oder lassen sollten, und worin er in seinem eigene Namen von dem apocryphen oder heretischen Charakter gewisser Schriften spricht, welche, wie er meint nicht in dem heiligen Canon aufgenommen werden sollten.

Wir lernen also hier, was wir auch durch das Studium anderer Religionen bestätigt finden, dass canonische Bücher, obgleich sie in den meisten Fällen die ältesten und zuverlässigsten Nachrichten enthalten, deren wir beim Studium der Religionsgeschichte habhaft werden können, doch durchaus nicht ohne Weiteres als wirklich historische Urkunden zu betrachten sind, sondern im Gegentheil einer strengeren Critik und einer schärferen Probe unterzogen werden müssen, als alle andern geschichtlichen Quellen.

(9) Fast ohne Ausnahme lesen wir auf dem Titelblatt einer jeden Bibel: "*Die Bibel, oder die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testamentes, nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luther's.*" Und so gewöhnt sind wir an diese *eine* Form der Bibel, dass gar Viele unserer Zeitgenossen noch kaum ernstlich darüber nachgedacht haben mögen, wie sich denn wohl die *erste* Bibel der altchristlichen Zeit zu unserer deutschen Lutherbibel, wie sich wohl die Originalwerke, so wie sie aus der Hand der biblischen Schriftsteller hervorgingen, zu unserer deutschen *Uebersetzung* mögen verhalten haben?

Diese unsere deutsche *Lutherbibel* kann nur dem Range, nicht der Zeit nach als die erste deutsche Bibelübersetzung gelten. Bis zum Jahr 1477

waren schon fünf Ausgaben vollständiger Bibeln erschienen: ungeberdige, buchstäbliche Nachbilduugen der damals allgemein gebräuchlichen lateinischen Bibel. Dann sind noch wenigstens zehn solcher Uebersetzungen vor Luther erschienen; sie waren aber alle mit einemmal vergessen, als Luther im September 1522 sein "Neues Testament" in Wittenberg ausgehen liess, die köstliche Frucht seines unfreiwilligen Wartburg-Aufenthaltes. Aller Augen waren auf den Fortgang dieses Unternehmens gerichtet, und rasch folgten die einzelnen Abtheilungen des Alten Testaments, während die Presse durch wiederholte und oft verbesserte Auflagen kaum der Nachfragen genügen konnte. Nachdem endlich 1534 die erste vollständige Bibel erschienen war, zog Luther in den nächsten Jahren seine Freunde zu einer gründlichen neuen Durcharbeitung hinzu. Er strebte nicht nur nach möglichster Treue, sondern mit eben so viel Eifer als Geschick nach einem echt deutschen Charakter seiner Uebersetzung, und besserte nach dieser Richtung hin bis an seinen Tod unablässig an seinem Werke. Er sagt selbst: "Ich bekenne frei, dass ich mich zu viel unterwunden habe, sonderlich das *alte* Testament zu verdeutschen, doch darf ich das sagen, dass diese deutsche Bibel lichter und gewisser ist an vielen Orten, denn die lateinische." — "Ich habe mich dessen beflissen im Dolmetschen, dass ich rein nnd klar, deutsch geben möchte. Und ist uns wohl oft begegnet, dass wir vierzehn Tagen, drei, vier Wochen haben ein einziges Wort gesucht und gefragt, haben's dennoch zuweilen nicht funden.— Jetzt läuft einer mit den Augen durch drei oder vier Blätter, und stösst nicht einmal, wird aber nicht gewahr welche Wacken und Klötze dagelegen sind, da er jetzt überhin gehet, wie über ein gehöfelt Bret, da wir haben müssen scwitzen und uns ängstigen, ehe denn wir solche Wacken und Klötze aus dem Wege räumten, auf dass man könnte so fein daher gehen."

Die Lutherbibel wurde nicht nur die festeste Stütze der *Reformation*, sie ist auch der Eckstein der deutschen *Schriftsprache* geworden. auf dem der ganze Bau der spätern Entwickelnng ruht. Zudem war für seine Zeit Luther's Werk ein Wunder der Wissenschaft, und wo ihn die Sprachkunde im Stiche liess, liess ihn sein Genius oft das Beste errathen. Ihre aus altdeutscher Derbheit glücklich sich emporringende Sprache klang wie eine Weissagung auf ein goldenes Zeitalter der Literatur, und an männlicher Kraft und Salbung heiligen Geistes ist sie ein unerreichtes Muster geblieben.

Mit welchem Eifer und mit welchem fast wunderbaren Geschick Luther gerade die "*Verdeutschung*" der Bibel betrieb darüber gibt er uns selbst in seiner derben und humorreichen Weise die beste Auskunft. Er schreibt: "Man muss nicht die Buchstaben der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie die Esel thun, sondern man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markte darum fragen, und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es dann und merken dass man Deutsch mit ihnen redet.—Also, wenn Christus spricht, *Ex abuntantia cordis os loquitur*

(Matth. 12, 34.) Wenn ich den Eseln soll folgen, die werden mir die Buchstaben vorlegen, und also dolmetschen: "Aus dem Ueberfluss des Herzens redet der Mund." Sage mir, ist das Deutsch geredet? Welcher Deutscher versteht solches? Was ist "Ueberfluss des Herzens" für ein Deutsch,— das kann kein Deutscher sagen, so wenig als das Deutsch ist: Ueberfluss des Kachelofens, Ueberfluss des Hauses, Ueberfluss der Bank; sondern also redet die Mutter im Hause und der gemeine Mann: "Wess das Herz voll ist, dess geht der Mund über." Das heisst gut Deutsch geredet,—dass ich mich geflissen und leider nicht alle Wage erreicht, noch getroffen habe, denn die lateinischen Buchstaben hindern uns über die Massen sehr, gut Deutsch zu reden.

Seit 300 Jahren hat nun diese Lutherbibel ihre Alles beherrschende Stellung behauptet. Die letzte Ausgabe Luther's ist bald wie ein Glaubensbekenntniss der Reformation, wie eine Richtschnur der Lehre angesehen worden, und heute noch legt die ganze evangelische Kirche Deutschlands ihrer gesammten Thätigkeit in Predigt und Unterricht, in volksthümlichen Erbauungsschriften wie in kirchenregimentlichen Auslassungen den Wortlaut einer dreihundertjährigen Uebersetzung zu Grund. Kein Katechismus, keine Kirchenagende wagt es, die Mängel, ja nicht einmal die Irrthümer dieser Uebersetzung zu verbessern, und selbst die Lehrbücher der biblischen Geochichte erzählen noch heute in der Sprache des deutschen Mittelalters unseren Kindern die Geschichten des fernen Morgenlandes. Unter diesen Verhältnissen hat die protestantische Gemeinde ein Recht, und ihre Theologen haben die Pflicht, ernstlich darnach zu ringen, dass der Christenheit des neunzehnten Jahrhunderts endlich wieder eine Bibel gegeben werde, welche das "Deutsch der Mutter im Hause, der Kinder auf der Gasse und des gemeinen Mannes auf dem Markte" redet und derjenigen deutschen Sprache würdig ist, welche als die Tochter einer glänzenden Literaturperiode in jugendfrischer Blüthe neben der greisen Mutter steht, die ihre frische Jugend in dem Zeitalter der Reformation gefeiert hat. Gewiss aber würde Niemand dieses Versäumniss derber schelten, als Dr. Martin Luther selbst, und seltsam würde er sich wundern, wenn er heute hörte: zwar die Gelehrten hätten seit seinen Tagen treu nnd redlich fortgearbeitet an dem grossen Werk des Bibelverständnisses aber dem deutschen Volk in einer klaren deutschen Bibel die Früchte ihrer Arbeit vorzulegen — dazu seien die einen zu ängstlich und die anderen vielleicht zu hochmüthig oder herrschsüchtig gewesen, die es aber versucht hätten, denen wäre es noch weniger geglückt, und vollends ins Volk sei von ihnen noch keiner gedrungen.

Man muss aber ganz besonders das alte Testament in all seiner Herrlichkeit kennen, um so recht tief das Uebel zu empfinden, dass gerade die Beschaffenheit dieses Theils der Lutherbibel eine Mauer des Hindernisses für deren Verständniss ist, und das gerade die schönsten und ergreifendsten Stellen, vor Allem der ganze reiche Schatz der Prophetenbücher, der Gemeinde in dieser Form durchaus unverständlich bleiben muss. Und doch

würde mit einer klaren, hellen deutschen Uebersetzung, mit richtigen Abtheilungen und verständlicher Ueberschriften, der Schleier, der diese an und für sich gar nicht so dunkeln Bücher jetzt wie ein dichter Nebel verhüllt, verschwinden. Dass dieses endlich geschehe, wie es bisher vor Andern De Wette und Bunsen, doch ohne durchschlagenden Erfolg versucht haben, das ist wohl eine der berechtigtsten Forderungen, welche die Gemeinde der Gegenwart an ihre "Schriftgelehrten" zu stellen hat.

Wir haben aus den oben mitgetheilten Ansprüchen Luther's gesehen, dass er mit seiner deutschen Bibel die *lateinische* ersetzen wollte. In seiner Zeit nämlich beherrschte eine lateinische Uebersetzung, die sogenannte *Vulgata*, ebenso die ganze Christenheit wie heute die Lutherbibel das evangelische Deutschland; ja am 8. April 1546 erhob das Koncil zu Trient das, was thatsächlich schon lange gegolten hatte, zu einem förmlichen Beschluss: dass diese Uebersetzung kanonisches Ansehen habe, d. h. Richtschnur des Glaubens sei, und dass sie unter allen lateinischen Ausgaben allein in kirchlichem Gebrauch zu nehmen und von Niemand unter irgend welchem Vorwand verworfen werden dürfe." Diese Uebersetzung, deren Namen sie schon von Alters her als die "Allgemeinverbreitete" bezeichnete, ist im Wesentlichen das an und für sich sehr anerkennungswerthe, in den Jahren 383 bis gegen 407, meist in Bethlehem verfasste Werk des Kirchenvaters *Hieronymus*, der es nicht verschmähte, selbst die Hilfe gelehrter Juden zu benutzen, die ihm freilich nur heimlich gewährt und auch von ihm schon fast nur heimlich gefordert werden durfte. Er schloss sich übrigens an eine bereits sehr verbreitete lateinische Uebersetzung, die sogenannte *Itala an*, ging aber mit grossem Fleiss auf die Grundschriften der biblischen Bücher zurück.

Mit der *Vulgata*, und zu einem grossen Theil durch sie, wurde vom fünften Jahrhundert an in der ganzen Christenheit des Abendlandes die lateinische Sprache die Kirchensprache, und noch in den Tagen Luther's war höchstens die Predigt, die aber überhaupt fast erstorben war, deutsch, der ganze übrige Gottesdienst verlief auf der ganzen katholischen Erde nur in der *einen* Sprache—Roms. Allerdings darf man nicht vergessen, dass, wer damals lesen und schreiben konnte, fast ausnahmslos auch der lateinischen Sprache mächtig war, einer Sprache, die lange vorher und noch eine geraume Zeit später nicht nur die Sprache der Kirche, sondern auch die aller öffentlichen Urkunden, die Sprache des Rechtes, wie der Poesie, der Medizin wie jeder Wissenschaft gewesen ist. Hat aber die Kirche des Abendlandes ein volles Jahrtausend lang ihre Kenntnisse des Christenthums wesentlich aus dieser Vulgata geschöpft, so war bis dahin, und in der Kirche des Morgenlandes noch bis zur Zeit ihres Erlöschens eine andere, eine *griechische* Bibel die Quelle und Richtschnur des Glaubens gewesen.

In den Tagen Jesu war nicht nur in Griechenland und der jetzigen Türkei sondern auch in den asiatischen und afrikanischen Provinzen des grossen römischen Reiches die griechische Sprache die gemeinsame Verkehrs- und

Weltsprache. Auch nach Jerusalem und bis in die abgelegenen Dörfer Galiläa's war die Kenntniss dieser Sprache damals wohl nahezu in dem Masse gedrungen, wie die Bekanntschaft der französischen Sprache in unserer Zeit in die Städte und Dörfer des deutschen Reichslandes Elsass. In dieser griechischen Sprache sind denn auch sämmtliche Schriften des neuen Testamentes geschrieben. Denn wenn auch der um 168 verstorbene Kirchenvater Papias berichtet, der Jünger Matthäus habe, "in hebräischer Sprache Jesu-Reden aufgeschrieben," so ist uns dieses Buch in seiner ursprünglichen Form jedenfalls wieder verloren gegangen, womit übrigens nicht in Abrede gestellt sein soll, dass sein wesentlicher Inhalt, in das Griechische übersetzt, unserm ersten, dem sogenannten Matthäus-Evangelium zu Grunde liegen mag.

So hatte man von Anfang an ein griechisches neues Testament. Aber schon vor seinem Entstehen war man an eine *griechische Uebersetzung* des alten Testamentes gewöhnt gewesen, und die weite Verbreitung und der hauptsächliche Gebrauch derselben war wohl mit einer der entscheidenden Gründe, wesshalb, ohne jegliches Schwanken, die neutestamentlichen Verfasser anstatt der syrischen Sprache, die doch Jesus und die Jünger geredet hatten, oder der lateinischen, die doch die Sprache der das Land beherrschenden Römer war, die griechische für ihre Aufzeichnung wählten. Das Hebräische des alten Testamentes nämlich wurde damals selbst von den Juden nicht mehr gesprochen, von dem grössten Theil des, die syrische Landessprache redenden Volkes sogar nicht einmal mehr verstanden, so dass die "Schriftgelehrten" in den Synagogen die Bibelabschnitte, welche in den Gottesdiensten gelesen wurden, erst übersetzen mussten. Wenn man also fragen wollte, warum das neue Testament nicht, wie das alte, hebräisch geschrieben sei, würde man etwas ganz Ungereimtes fragen. Selbst den damaligen Juden würde ein hebräisches Buch als eine sehr gesuchte Alterthümelei erschienen sein. Eben desshalb griff man auch damals allgemein nicht nach der althebräischen Bibel, sondern nach der sogenannten *Septuaginta*, eine Uebersetzung die zur Zeit des ägyptischen Königs Ptolomäus Philadelphus, etwa 280 Jahre vor Christi Geburt, in dem ägyptischen Alexandria, dem damaligen Mittelpunkte aller Kunst und Wissenschaft begonnen aber wohl erst in ziemlich späterer Zeit zum Abschluss gebracht worden war. Sie führt jenen Namen, weil die ursprüngliche einfache Nachricht von einer Betheiligung von 70 (*septuaginta*) oder 72 Uebersetzern sich nach und nach zu der abenteuerlichen Fabel ausbildete, diese hätten, ein jeder für sich, die 5 Bücher Mose übersetzt, und bei der Vergleichung wörtliche Uebereinstimmung gefunden, eine Sage, die dann auf das ganze Werk ausgedehnt wurde, und deren Absicht augenscheinlich dahin geht, diese Uebersetzung als eine "von Gott eingegebene" der Grundschrift eben so gleich zu stellen wie es später das Tridentiner Conzil hinsichtlich der Vulgata gethan hat. In der Wirklichkeit ist nun die alexandrinische Uebersetzung der 5 Bücher Mose ein sehr fleissiges Werk von gewissermassen amtlichen Ursprung und

durch Vieler Mitwirkung festgestellt, während die Uebersetzungen der anderen Bücher Privatarbeiten von sehr ungleichem Werth und zum Theil von auffallender Flüchtigkeit sind. Sie hat im Ganzen jene eigenthümliche, dem Orientalischen sich nähernde Form der griechischen Sprache geschaffen, welche wir in dem neuen Testament und den Schriften der griechischen Kirchenväter finden.

Wie die Zeitgenossen Jesu überhaupt, so gebrauchten auch die Verfasser der Schriften des neuen Testaments in der Regel die Septuaginta, wenn sie eine Stelle des alten Testaments anführen wollten. Nur das Mathäus-Evangelium geht nicht selten auf den hebräischen Grundtext zurück, während selbst Paulus fast immer auf die Septuaginta, zuweilen auch blos auf das eigene Gedächtniss zurückgreift. Wer aber die ursprüngliche Form der Bibel kennen lernen will, der muss vom alten Testament die *hebräische*, vom neuen die *griechische* Grundschrift vor sich nehmen, da er ohne das hinsichtlich des echten und ursprünglichen Wortlautes niemals festen Boden unter seinen Füssen hat. Mit vollem Recht fordert also die protestantische Kirche von jedem ihrer Prediger die Kenntniss dieser beiden Sprachen.

Von keinem biblischen Buche besitzen wir aber noch etwa das von dem Verfasser geschriebene Original, oder auch nur ein Exemplar, welches man mit dem vergleichen könnte, was uns eine von dem Verfasser selbst veranstaltete Ausgabe eines Werkes ist. Eine hundert und tausendfache Vervielfältigung einer Shrift in vollkommen gleichen Exemplaren, wie sie seit vier Jahrhunderten die Buchdruckerkunst ermöglicht, war ja damals völlig unbekannt. Die einzelne Abschrift dur cheigene Hand, oder durch einen bezahlten, kenntnissreichen Schreiber gefertigt, war der einzige Weg, zu einem Buche zu gelangen, und so gingen denn auch die biblischen Bücher ein- und zweitausend Jahre lang von Hand zu Hand, und jede neue Abschrift brachte neue, wenn auch manchmal nur sehr unbedeutende Fehler in grosser Anzahl mit sich. Wie oft wurden ähnliche Buchstaben verwechselt, andere ausgelassen oder versetzt, Wörter, ja ganze Sätze übersprungen und dann später, wohl auch an falscher Stelle, nachgetragen, wie oft wurden Randbemerkungen, welche die Besitzer ihren Exemplaren beifügten als Texttheile angesehen und von dem nächsten Abschreiber aufgenommen, sehr schwer verständliche Stellen durch kleine Aenderungen, die einen viel klareren Sinn gaben, vermeintlich wiederhergestellt, vermuthete Lücken ausgefüllt, dunkle Stellen durch erklärende Zusätze erweitert, und da, wo dieselbe Sache in verschiedenen Büchern abweichend beschrieben war, die Abweichung als vermeindliches Versehen aus dem anderen Buche "berichtigt!" Das Alles aber geschah mit vollster Harmlosigkeit, da es sich ja in der Regel um eine Abschrift für den eigenen Gebrauch zu handeln pflegte, und nur zuweilen trat die dogmatisirende Neigung mit ihren Zusätzen auf wie in dem 1. Johannesbrief, wo sie wider allen Sinn und Zusammenhang im 7. und 8. Vers des 5. Kapitels, die mystische Stelle: "Denn drei sind die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei

gehen auf Eins" durch die Dreieinigkeitslehre ergänzte und schrieb: "Denn drei sind die da zeugen, *im Himmel*: der Vater, das Wort (Joh. 1, 1) und der heilige Geist, und diese drei sind eins. Und drei sind die da zeugen *auf Erden*: der Geist, das Wasser u. s. w." Luther hatte diese Einschiebung mit gutem und vollem Grund aus seiner Bibel herausgeworfen, schon lange aber hat auch sie sich wieder in allen unseren Lutherbibeln eingefunden.

Hinsichtlich des *alten Testamentes* war in dieser Beziehung schon vor der Zeit Jesu eine solche Verwirrung und Unsicherheit des Textes eingetreten, dass sich die "Schriftgelehrten" auf's eifrigste mit der Wiederherstellung möglichst richtiger Abschriften beschäftigten. Eine solche Verwirrung konnte und musste in dem alten Testament auch um so leichter um sich greifen, als der Hebräer nur die Consonanten, nicht aber die Vokale der Wörter schrieb und der Gebrauch der althebräischen Sprache mehr und mehr aus dem Leben verschwand. Auch waren manche Schriften des alten Testamentes lange weit verbreitet, ehe sie als heilige Schriften angesehen und mit der, solchen Schriften zukommenden, Sorgfalt abgeschrieben wurden. Erst mit der Heimkehr aus dem babylonischen Exil tauchen die "Schriftgelehrten" auf, welche schliesslich um 500 nach Christus in den *Talmnd* denjenigen Wortlaut der hebräischen Bibel festgestellt haben, den wir heute noch besitzen. Aber zahlreiche ältere Uebersetzungen des alten Testamentes zeigen uns deutlich, dass in ihrer Zeit gar manche Stellen anders gelesen worden sind. Diesen Text hat dann die von 590 bis 800 nach Christus, hauptsächlich in Tiberias blühende Schule der *Masoraten* gegen jede weitere Verwirrung auf unglaublich mühsame, aber erfolgreiche Weise gesichert, und ihn müssen wir nun im Ganzen einfach für den urspuünglichen hinnehmen; doch wird ihm gegenüber kein Gelehrter unterlassen, von dem Rechte der Vermuthung eines ursprünglich anderen Wortlautes aus sachlichen und sprachlichen Gründen da und dort Gebrauch zu machen.

Was das *neue Testament* betrifft, so besitzen wir auch von ihm keine einzige Originalhandschrift der Verfasser mehr. Dieselben sind wohl alle schon in den ersten Jahrhunderten untergegangen, waren auch sicher, wie bei der Armuth der ersten Christengemeinden überhaupt die meisten Vor-Konstantinischen Exemplare, auf sehr vergängliches Material geschrieben, und da sie oft nicht einmal von der Hand der Verfasser herrührten, wie wir aus Röm. 16, 22. 2. Thess. 3, 17, 1. Cor. 16, 21, Col. 4, 18 und Gal. 6, 11 sehen, so waren sie auch kaum ein Gegenstand besonderer Verehrung. Auch in diese Schriften hat sich dann im Lauf der Jahrhunderte eine solche Menge von Abweichungen eingeschlichen, dass wohl im ganzen neuen Testament kaum ein Vers gefunden werden mag, zu welchem nicht sogenannte "Lesarten" oder "Variaten" vorhanden wären. Man schätzt ihre Anzahl im Ganzen auf 60,000. Hat man sich nun auch gewiss zu jeder Zeit nach einem möglichst guten Original für eine zu fertigende weitere Abschrift umgesehen, so wurde der Ausblick nach einem solchen doch von unendlich grösserer Wichtigkeit, sobald es sich um Verviel-

fältigung einer Handschrift in Tausenden von Exemplaren durch den Druck handelte. Der zu Luthers Zeit gebräuchliche Text des neuen Testamentes war ein Werk des gelehrten Erasmus, das im Jahre 1516 in Basel, wesentlich nach ziemlich jungen Basler Handschriften erschienen war. Im Jahre 1520 erschien dann in Alcala (*Complictum)* in Spanien das grossartige Bibelwerk des Kardinals Ximenes, und auf diesen beiden Ausgaben beruhte dann wieder die Ausgabe von Stephanus und Beza, an welche sich seit 1624 die des Leydener Buchhändlers Elzivir anschlossen, welche lange als gebräuchlicher Text (*textus receptus*) allgemeines Ansehen genossen. Aber gerade auf diesem Gebiet hat die neuere Zeit, zuletzt durch Griesbach, Lachmann und Tischendorf, mit staunenswerthem Fleiss und anerkennenswerthester Gewissenhaftigkeit sehr Erhebliches geleistet und einen wesentlich verbesserten Text hergestellt. Ausgehend von der Einsicht, dass nur eine Vergleichung der ältesten noch vorhandenen Abschriften zum Ziele führe, ist nun ein möglichst reiner Text als Grundlage der Volksbibel unseres Geschlechts gewonnen. Aber allerdings gehen selbst die ältesten Handschriften, der in Rom befindliche *Codex Vaticanus*, der *Sinaiticus* in Petersburg und der *Alexandrinus* in London, kaum viel über das Jahr 400 zurück. So müssen wir also auch hier den Bestand des fünften Jahrhunderts für die mangelnden Originalschriften hinnehmen, und doch klagt schon um das Jahr 400 der als Verfasser der Vulgata erwähnte Hieronymus: "In unseren Handschriften hat sich die grosse Verkehrtheit eingeschlichen, dass man was *ein* Evangelist über eine Sache mehr berichtet als der andere diesem letzteren beigefügt, oder dass, wo einer denselben Gedanken anders als der Andere ausdrückt, der Abschreiber meint, er müsse den Zweiten nach dem verbessern, den er zuerst gelesen hat. So kommt es, dass bei uns alles untereinander geworden ist, und wir im Markus Vieles lesen, was dem Lukas oder Matthäus, und wieder im Matthäus Manches, was dem Johannes oder Markus angehört, und dass wir so auch in den übrigen Büchern manches fremde Eigenthum finden."— Dass diese wohlgemeinte, aber sehr verderbliche Neigung auch nach den Tagen des Hieronymus nicht aufhörte, liegt in der Natur der Sache und in Tausenden von Beispielen vor Augen, so hat z. B. das bei Lukas (Kap. 11) in einer sehr abgekürzten Form stehende Vaterunser im Laufe der Zeit alle Stadien durchlaufen, bis es in den Handschriften des Mittelalters dem des Matthäus-Evangeliums (Kap. 6) völlig gleich geworden ist. In seiner jetzt noch festzustellenden ältesten Gestalt aber lautet es bei Lukas: "Vater, dein Name werde geheiligt, dein Reich komme, gieb uns unser nöthiges Brod täglich, und vergieb uns unsere Sünden, denn auch wir vergeben Jedem, der uns schuldig ist, und führe uns nicht in Versuchung."

Schon diese durchaus unbestreitbare Thatsache der Textunsicherheit hätte die christliche Theologie jederzeit auf die Beachtung des paulinischen Wortes hinweisen sollen: "Der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig," denn augenscheinlich hat eine höhere Weisheit durch diese Schick-

sale des Bibeltextes fürsorglich den Buchstaben, "der geschrieben steht," wie einst den Leichnam des Stifters des alten Bundes (5. Mose 34,6) einer abgöttischen Verehrung entzogen und weist uns an den Geist, von dem Jesus den Seinen gesagt hat, *er* werde sie in alle Wahrheit leiten.

Hier sei noch eine Aeusserlichkeit des Bibelbuches erwähnt, welche zwar erst seit dem Mittelalter erscheint, aber von den meisten Lesern als eine wesentliche Eigenschaft der Bibel betrachtet wird: es ist die Zerlegung des Bibeltextes in sogenannte Capitel und Verse.

In der ersten Zeit schrieb man die biblischen Bücher nicht nur ohne irgend welche Unterbrechung des Gesammttextes, sondern auch ohne jede Interpunktion, Satz- oder Wortabtheilung ab. Vom fünften Jahrhundert an erscheint dann, in Gestalt von Zwischenräumen oder Punkten, ein Anfang der Interpunktion; namentlich schrieb man seither vielfach nach dem Muster alttestamentlicher Handschriften, die Bücher in sogenannten Stichen, d. h. in kurzen, abgesetzten Satzzeilen, den Versen der Gedichte ähnlich; aber diese kostspielige Schreibart wich dann doch mit der Zeit der sich allmälig ausbildenden Interpunktion. Am Rande wurde dann später auch noch eine Art Capiteleintheilung beigefügt, deren jüngste, welche Kardinal Hugo von St. Caro im 13. Jahrhundert aufstellte, in die gedruckten Bibeln und später in den Text überging. Unsere Verseintheilung endlich, d. h. die Zertrennung des Textes in kleine bezifferte Satzstücke, rührt von dem gelehrten Pariser Buchdrucker Robert Estienne (Stephanus) her, welcher sie seit 1548 in seinen Druck aufnahm, von wo sie, *aber erst nach Luther's Tod*, auch in dessen Bibel übergegangen ist.

Man kann weder von dieser Capitel-, noch von der Verseintheilung sagen, dass sie zum Verständniss der Bibel irgend etwas beitrage, im Gegentheil, sie zerreisst den Text oft in der unnatürlichsten Weise und bietet nur die für die Wissenschaft allerdings höchst schätzbare Möglichkeit, jede Bibelstelle sofort durch zwei kurze Zahlen genau bezeichnen zu können. Im Interesse des Bibelverständnisses jedoch wäre es, diese Ziffern wieder dahin zu rücken, wo sie hergekommen sind — an den Rand, den Text aber nach seinen natürlichen Abschnitten abzudrucken, wie wir es an jedem Buch gewöhnt sind und wie es auch Luther gethan hat.

Ebenso sind die erst nach Luther's Tod in seine Bibeln gekommenen, oft sehr wunderlichen Kapitelüberschriften viel eher von verwirrender als von förderlicher Beschaffenheit und sollten füglich einfachen Inhaltsbezeichnungen weichen. Die Unterschriften endlich, wie z. B. unter dem Galater Brief "An die Galater gesandt von Rom" sind ebenfalls spätere Zuthaten und überdies meist falsch und irreführend, wie z. B. die ebengenannte.

Die "*Biblia*," d. h. die Bücher, die Schriften, (denn vor Gutenberg war Schrift und Buch dasselbe) ist, wie ihr aus der Mehrzahl des griechischen Wortes *biblion* gebildeter Name sagt, nicht ein einziges Schriftwerk, sondern Eine Doppelsammlung zahlreicher Schriften sehr verschiedener Art.

Die *eine* Sammlung ist das, zu den Zeiten Jesu längst vorhandene und, mit Ausnahme des späten Anhanges der Apokryphen, hebräisch geschriebene, alle damals in dieser Sprache noch vorhandenen Schriften der jüdischen Nation umfassende, alte Testament. Die *andere* Sammlung bietet uns in griechischer Sprache die ältesten Urkunden des Christenthums. Mit dem lateinisehen Worte *testamentum* hat die Vulgata dasjenige hebräische Wort übersetzt, welches im alten Testamenet den Begriff "Bund" bezeichnet. Als einen Bund betrachten ja jene Schriften das Verhältniss des israelitischen Volkes zu seinem Gott (vergl. besonders Jeremia 31, 32 und 33) und, dem folgend, hat auch Jesus gesagt: "Dies ist der Kelch, der neue Bund" (lateinisch: *novum testamentum*) in meinem Blut," und so ist es denn üblich geworden, von den heiligen Schriften "des alten und neuen Bundes" oder "Testamentes" zu reden, oder auch die abgekürzte Form zu gebrauchen, und die Bücher selbst als "altes und neues Testament" zu bezeichnen (vergl. 2. Kor. 3, 14).

Wenn wir uns nun darnach umsehen, wo wir etwa das *alte Testament* zunächst als eine geschlossene Schriftsammlung in der Geschichte vorfinden, so führt uns die bereits besprochene Septuaginta in die drei vorchristlichen Jahrhunderte, in deren Verlauf diese Uebersetzung entstanden ist. Die Septuaginta hat zwar eine andere Reihenfolge der Bücher, als unsere deutsche, und auch eine andere, als die hebräische Bibel der Juden, aber sie enthält doch genau alles das, was wir von alttestamentlichen Schriften besitzen, und die nachher zu besprechenden Apokryphen noch dazu. Von dem Vorhandensein der letzteren gibt es im neuen Testament keine ganz sicheren Spuren, wohl aber scheinen zur Zeit, als dieses geschrieben wurde, schon alle Bücher, welche jetzt das alte Testament bilden, für heilig gegolten zu haben, d. h. die Sammlung scheint abgeschlossen gewesen zu sein.

Seit wann aber hat man überhaupt an den alttestamentlichen Büchern gesammelt? In einer später näher zu besprechenden Stelle, im 22. Kapitel des zweiten Buches der Könige, ist von einer Auffindung und Vorlesung des *Gesetzbuches Mose* zur Zeit des Königs Josia, um 620 vor Christus, die Rede. Eine *Bibelsammlung* also gab es bis dahin offenbar noch nicht. Als dagegen 170 Jahre nach jener Auffindung des Gesetzes der Levite Esra von Babylon nach Jerusalem kam um eine neue Organisation des jüdischen Volkes durchzuführen, liess auch er das Gesetz ("hebräisch die Thora") vor allem Volke vorlesen (Nehemia 8) und von da an scheint die Sitte der sabbathlichen Gesetzvorlesungen aufgekommen zu sein.

Diesem Gesetzbuch Mose wurde dann, ob noch zur Zeit und unter Leitung Esra's, oder etwas später, ist schwer zu sagen, eine Sammlung von älteren Büchern beigefügt, welche theils als freie Erzeugnisse des prophetischen Geistes, würdig schienen, als religiöse Urkunden des Volkes bewahrt und in der Gemeinde, ähnlich wie die Thora, wenn auch nur in ausgewählten Abschnitten, vorgelesen zu werden. Sie erhielten den gemeinsamen Titel *die Propheten*, und wurden von den Schriftgelehrten in 2 Abtheilungen

geordnet. Als die "ersten Propheten" bezeichnete man die geschichtlichen Bücher: Josua, Richter, Samuel und Könige, und als die "letzten Propheten" die grossen Prophetenbücher des Jesaja, Jeremia und Ezechiel und das Buch der zwölf kleinen Propheten.

Diesen beiden ersten Theilen der "Bibel" der Juden trat dann aber noch als ein dritter das *Psalmbuch* zur Seite, das religiöse Gemeinde-Gesangbuch der Juden, welches bei den Feierlichkeiten des Tempels, wie in der, in jeder Gemeinde vorhandenen Synagoge gebraucht wurde. Dem entsprechend erscheint noch im Munde Jesu, neben jener, auch damals noch übrig gebliebenen ältesten Bezeichnung des alten Testamentes als "Gesetz und die Propheten" (Matth. 5, 17. Röm. 3, 21. u. a.) die vollständigere: "was geschrieben ist im Gesetz Mose, in den Propheten und in den Psalmen." (Luc. 24, 44.)

Aber schon damals hatte sich im Laufe der letzten vorchristlichen Jahrhunderte an die Psalmen nach und nach noch eine Reihe weiterer Bücher angeschlossen, hinsichtlich welcher die jüdischen Schriftgelehrten zwar nach den Tagen Jesu zuweilen noch stritten, ob sie alle in den *Kanon*, d. h. in die als Richtschnur des Glaubens geltende Sammlung gehören sollten, die aber doch schon der Septuaginta, unter dem einfachen Titel "*die Schriften*" dem "Gesetz und den Propheten" in bunter Mischung und schwankender Reihenfolge angehängt sind. Hieher gehören, ausser den Psalmen, die Sprüche Salomon's und Hiob dann die sogenannten fünf Buchrollen: Hohelied, Ruth, Klagelieder, Prediger und Esther, zuletzt noch Daniel, Esra, Nehemia und die Chronik.

Ausserdem hatten aber die letzten Vollender und Ordner der Septuaginta noch eine Anzahl Schriften vorgefunden, welche sich zum Theil geradezu als Zusätze zu einzelnen der letztgenannten Schriften bezeichneten und, da sie schon in *griechischer* Sprache geschrieben waren, der Septuaginta einfach angehängt werden konnten. Es zerfiel nämlich das jüdische Volk damals in zwei sehr verschiedenartige Bestandtheile: Die hebräisch redenden *Palästinenser* von alter konservativer Art einerseits, und die *Hellenisten* andererseits. So heissen griechisch redende Juden, welche schon damals die ganze bekannte Welt bewohnten und bereisten, Handel und Geldgeschäfte im ausgedehntesten Masse trieben, und einem freieren Einblick in das Getreibe der grossen Welt auch eine etwas weniger beschränkte Auffassung der mosaischen Religion verdankten. Der Mittelpunkt *ihres* geistigen Lebens und Strebens war längst nicht mehr Jerusalem, sondern das blühende Alexandria, die 900,000 Einwohner, darunter zwei Fünftheile Juden, zählende Hauptstadt Aegyptens. Aus den Kreisen dieser Hellenisten stammen wohl auch die meisten der sogenannten *Arpokryphen*; andere, wie z. B. unser erstes Makkabäerbuch und die Sprüche Sirahs, waren zwar ursprünglich hebräisch geschrieben, aber nur die griechische Uebersetzung hatte sich erhalten. Schon um dieser sprachlichen Verschiedenheit willen schlossen die Palästinenser diese Bücher aus ihrem Kanon aus. Dazu kam ihr jüngeres Alter.

Jesus, der Sohn Sirahs, schrieb seine Sprüche etwa um 170 v. Chr. und sein Enkel übersetzte sie um 130 v. Chr. ins Griechische; die übrigen Apokryphen sind wohl meist noch später, einige wohl erst nach dem Anfang der christlichen Zeitrechnung geschrieben. Mit der Septuaginta kamen sie mit den Gebrauch der christlichen Kirche und wurden vom 2. Jahrhundert an ganz wie die kanonischen Schriften des alten Testamentes benutzt. Augustin hat es dann am Ende des vierten Jahrhunderts auf zwei Synoden durchgesetzt, dass sie für kanonisch, also den übrigen Büchern gleichstehend erklärt wurden, und Papst Innocenz I. hat diese Beschlüsse bestätigt, wozu auch das Koncil von Trient und schliesslich noch die vaticanische Synode ihre Sanktion gegeben haben.

Luther dagegen hat, wie die Züricher Reformatoren, den echt geschichtlichen Standpunkt eingenommen, und in seiner Bibel die Apogryphen (dieses Wort nennt sie "verborgene," nach Herkunft oder Sinn dunklere Bücher) als Bücher bezeichnet, "so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind." Dieser freie, und durch den sehr anziehenden Inhalt einzelner Bücher vollkommen gerechtfertigte Standpunkt Luther's ist später für die strenggläubige Theologie der nachreformatorischen Zeit, insbesondere auch für den englischen Protestantismus nicht mehr erreichbar geblieben. Dass in der Bibel jedes Wort ein Wort Gottes sei — diese Auffassung wurde zu auffällig durch die Anwesenheit von Büchern gestört, die nicht Gottes Wort, und doch in der Bibel waren, und dabei den andern vielfach durchaus nicht nachstanden. So wird z. B. gegenwärtig durch die massenhafte Verbreitung der von der englischen Bibelgesellschaft ausgegebenen deutschen Bibeln allmälig auch hierin die echte Lutherbibel verdrängt. Es ist aber in der That, wie nieder auch einige Stücke allerdings taxirt werden müssen, immerhin eine Einbusse wenn so bedeutende Schriftwerke, wie das um das Jahr 100 v. Chr. geschriebene erste Makkabäerbuch, so reizende Erzählungen wie Judith und Tobia, oder eine so sinnige Spruchsammlung wie die des Sirachiden Jesus, oder ein für das Verständniss der alexandrinischen und der neutestamentlichen Ideen so wichtiges Buch, wie die Weisheit, um einer zudem überlebten dogmatischen Theorie willen, dem deutschen Volke nach und nach völlig entzogen werden.

Was den Kanon des *neuen Testaments* betrifft, so liegt die Sache insofern viel einfacher, als es sich hier um Literaturerzeugnisse aus einem ungefähr 100 Jahre umfassenden Zeitraum handelt. Denn es ist kein neutestamentliches Buch vor dem Jahre 50, und schwerlich eines nach dem Jahr 150 unserer Zeitrechnung geschrieben. Dagegen ist es ungemein schwierig, innerhalb dieses Zeitraumes für manche Bücher das bestimmte Geburtsjahr aufzufinden. Auch diese Schriften fanden sich so nach und nach zusammen. Der altchristlichen Gemeinde blieb zunächst das alte Testament die schriftliche Religionsurkunde (1 Tim. 1,7 und 8, 2 Tim. 3,15); doch nimmt schon der zweite Petrusbrief auf paulinische Briefe (Röm. 2,4) Beziehung (3,15

"wie auch unser lieber Bruder Paulus, nach der Weisheit, die ihm gegeben ist, euch geschrieben hat"), und vielleicht bezieht sich auch die Stelle 1. Tim. 5,18 auf Lucas 10,7. Um 150 aber werden schon "die Evangelien" und die "Offenbarung" erwähnt und die um das Jahr 200 schreibenden Kirchenväter (Tertullian, Irenäus, Clemens) kennen bereits alle bedeutenderen, jedenfalls weitaus die meisten unserer neutestamentlichen Schriften. Dem Origenes, um 230 sind sie schon alle bekannt. Schon bei diesen Schriftstellern erscheinen sie aber auch bereits als eine Sammlung heiliger Bücher, dem Kanon des alten Testamentes ganz gleich.

Der um 340 verstorbene Kirchen-Geschichtsschreiber Eusebius berichtet, dass die kanonische Eigenschaft der Briefe des Jakobus und des Judas, des zweiten und dritten Johannesbriefes des zweiten Petrusbriefes und der Offenbarung des Johannes von Manchen noch bestritten werde, die übrigen Schriften unseres neuen Testamentes aber bezeichnet er als "allgemein anerkannte." Es dauert nun im christlichen Morgenlande noch etwa bis zum Jahr 400, bis wir alle unsere neutestamentlichen Bücher, höchstens zuweilen noch mit Ausnahme der Offenbarung, als Bestandtheile des neutestamentlichen Kanons festgestellt sehen, und 393 brachte die in der Nähe des alten Karthago abgehaltene Synode zu Hippo Regius unter Augustin's Einfluss die Sache auch für das Abendland zum Abschluss.

Die Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher hat das alte Testament sichtlich zum Vorbild. Die Geschichtsbücher voran, die Briefe in der Mitte und die zuletzt anerkannte Offenbarung am Ende. Die vier Evangelien folgten sich bald nach der Rangordnung der Apostel und Apostelschüler, also Matthäus Johannes, Markus und Lukas, bald nach chronologischen Voraussetzungen, so dass Matthäus als der älteste, Johannes als der letzte erscheint. Dann das einzige weitere Werk erzählender Art die Fortsetzung des Lukas-Evangeliums, die Apostelgeschichte. Die Griechen liessen nun die sogenannten 7 katholischen Briefe (des Jakobus, Petrus, Johannes, Judas) den 14 paulinischen vorgehen, die Lateiner kehrten diese Ordnung um. Die paulinischen Briefe chronologisch zu ordnen, gab man mit der Zeit auf, da keine Gewissheit und Einigkeit zu erzielen war, und jetzt stehen die an den Gemeinden gerichteten Briefe, die an einzelne Personen geschrieben sind, voran, und zwar in beiden Abtheilungen wieder die grösseren und wichtigeren vor den kleineren.

Die heiligen Schriften Israel's waren nicht nur den gelehrten Zeitgenossen Jesu, sie waren auch ihm selbst sehr genau bekannt. Es wunderte sich das Volk, wie er die Schrift kannte, da er sie doch nicht (als Schriftgelehrter) gelernt hatte (Joh. 7, 15), and Jesus bezieht sich in seinen Aussprüchen auf die verschiedensten alttestamentlichen Bücher. Wie er im Anfang seines Wirkens in Nazareth die bekannte Jesajastelle (Kapitel 61) zum Ausgangspunkt seiner Synagogenrede nahm, in der Bergpredigt auf das Gesetz und selbst auf die späteren Aufsätze (Zusätze) der Aeltesten Bezug nimmt (Mark. 7, 10 u. 11) und noch am Kreuze seine Sterbeseufzer in die Anfangs-

worte des zwei und zwanzigsten Psalmes kleidet,—so war für ihn überhaupt das alte Testament, "das Gesetz," der feste geschichtliche Boden, auf welchem sich sein neues "Evangelium" erhebt.

Der wichtigste, weil in alle persönlichen und bürgerlichen Verhältnisse tiefeingreifende Theil des alten Testamentes war aber das eigentliche "Gesetz," hebräisch die Thora; griechisch Pentateuch (Fünfrollenwerk), bei uns die fünf Bücher Mose genannt. Von diesen fünf Büchern werden von Alters her die einzelnen mit den griechisch-lateinischen Namen *Genesis* (Entstehung), *Exodus* (Auszug), *Leviticus* (Priestergesetzbuch), *Numeri* (Zählung) und *Deuteronomium* (Gesetzeswiederholung) bezeichnet. Mose hatte dem jüdischen Volke das erste Gesetz und damit die bleibenden Grundlagen seiner religiösen und staatlichen Ordnungen gegeben, so galt er denn überhaupt als "Gesetzgeber des Volkes," und alle in die Thora aufgenommenen Gesetze als seine Gesetze, ja zuletzt die Thora selbst als das Werk seiner Hand.

Im achten Kapitel des Buches Nehemia wird das "Gesetzbuch Mose" oder "das Buch des Gesetzes Mose's" vorgelesen, ein Ausdruck der Mose als Verfasser des Buches oder auch blos als Urheber des Gesetzes bezeichnen kann. Auch der im zweiten Chronikbuch (34, 14) gebrauchte Ausdruck "das Buch des Gesetzes durch Mose gegeben ist noch doppelsinnig." Zur Zeit Jesu dagegen waren die jüdischen Schriftgelehrten darüber einig, dass Moses die Thora geschrieben habe; nur die letzten 8 Verse, welche den Tod Mose's besprechen, habe Josua, der Verfasser des folgenden Buches, zugefügt. Samuel, so ging die jüdische Ueberlieferung weiter, der sich dann vom 5. Jahrhundert an die christliche Schriftgelehrsamkeit anschloss, Samuel habe dann die Bücher der Richter, Ruth und 1. Samuelis 1 bis 24 geschrieben, den Rest die 2 Propheten Nathan und Gad, die in den Schlussworten des ersten Buches der Chronik als Geschichtschreiber dieser Periode erwähnt werden. Für die Bücher der Könige wurde schliesslich der Prophet Jeremia und für den Rest der übrigen Geschichtsbücher Esra mit seiner "grossen Synagoge" als Verfasser erwähnt.

Die Meinung nun, dass Mose nicht nur der wesentliche *Inhalt*, sondern auch der *Verfasser* der Thora sei, griff um so leichter um sich, als ja im Ganzen nur Wenige diese Bücher lasen, die Meisten dagegen nur Stücke aus denselben in den Synagogen vorlesen hörten. So entstand dann bald die allgemeine Sitte, Stellen aus der Thora mit den Worten einzuführen: "Mose sagt" oder "Mose schreibt" und ihr folgte z. B. auch Paulus, selbst da, wo es sich um Aussprüche des Verfassers der Thora und nicht um Gesetzesstellen handelt (Röm. 10, 5), und ebenso lässt die Apostelgeschichte den Jakobus sagen: "Moses wird alle Sabbathtage in den Schulen gelesen" (15, 21.)

In ähnlicher Weise hat auch Jesus von der Thora geredet, doch bezeichnet er allereings Mose niemals geradehin als Verfasser. Wenn er in dem bekannten Gleichniss vom armen Lazarus Abraham sagen lässt: "Sie haben Mose und die Propheten," so ist hier offenbar das "Gesetz" um der Personifikation willen

mit "Mose" vertauscht. Ebenso nimmt Jesus in der Stelle Joh. 5, 45 Moses als Personifikation des ganzen alten Testaments, wie aus Vers 39 erhellt, wenn er zu den Juden sagt: "Ihr sollt nicht meinen, dass *ich* euch vor dem Vater verklagen werde; es ist Einer, der Euch verklagt, der Mose, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt. Denn wenn ihr ihm glaubtet, so würdet ihr auch mir glauben, da derselbe von mir geschrieben hat. So ihr seinen Schriften (man beachte die Mehrzahl und Vers 39) nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?"— In ganz ähnlicher Weise lässt der sonst so scharf nnd präzis sich ausdrückende Paulus im dritten Kapitel des zweiten Korinterbriefes die Ausdrücke Moses und das alte Testament geradezu für einander eintreten, wenn er schreibt: "Bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Decke über dem alten Testament wenn sie es vorlesen," und dann später fortfährt "bis auf den heutigen Tag ja liegt, sobald Moses vorgelesen wird eine Decke über ihren Herzen," ja in der Stelle 1. Kor. 14, 21 lässt Paulus sogar den Worten: "Im Gesetz steht geschrieben" — eine Stelle aus dem 28. Kapitel des Jesaja folgen.

Immerhin aber haben diese Aussprüche Jesu und seiner Apostel genügt, es einer langen Reihe von Theologen als Pflicht erscheinen zu lassen, aus der Abfassung der Thora durch Mose eine Art von Glaubensartikel zu machen, wobei sie Mose bald seinen Tod als Propheten vorherbeschreiben liessen, oder die letzten Verse nach dem Vorbild der Juden, Josua zutheilten. Aber bald fand sich bei der wachsenden Sprach- und Geschichtskenntniss eine immer grössere Anzahl von Stellen, die als spätere Zusätze und Einschiebungen betrachtet werden mussten, bis endlich mit Hengstenberg auch der letzte namhafte Vertheidiger der mosaischen Abfassung der Thora — doch auch er schon mit dem Zugeständniss zahlreicher späterer Einschiebungen vom Schauplatz der streitenden Kirche abgetreten ist.

Wir wollen es in aller Kürze versuchen, den gegenwärtigen Stand dieser unendlich viel und gründlich erörterten Frage in einfachem Umriss zu zeichnen.

In der Thora selbst wird Mose als Verfasser eines Gesetzbuches, nirgends aber als Verfasser unserer Thora bezeichnet, wir lesen vielmehr in derselben Urtheile über ihn, wie im 2. Buch: "Mose war ein sehr grosser Mann in Aegypten vor den Dienern Pharaos und vor dem Volk" (11, 3) und im 4. Buch: "Mose war ein sehr geplagter Mann, mehr als alle Menschen auf dem Erdboden" (12, 3) von den Schlussworten gar nicht zu reden: "Niemand hat sein Grab erfahren, bis auf den heutigen Tag — und es stand hinfort kein Prophet auf in Israel, wie Mose." Mit einem solchen viel spätern Standpunkt stimmt es aber völlig überein, wenn wir im 5. Buche (Kap. 2) lesen, die Edoniter hätten die Horiter ans ihren Besitzungen vertrieben, "gleichwie Israel dem Lande seiner Besitzung gethan hatte, das ihnen Jehova gegeben," was doch erst nach der erfolgten Besitzergreifung, also nach den Zeiten Josuas gesagt werden konnte. Ja eine Stelle im ersten

Buche (36, 31) versetzt uns sogar sehr bestimmt in die Königszeit, wenn wir lesen: "Die Könige aber, die im Lande Edom regiert haben, *bevor noch die Kinder Israel Könige hatten*, sind folgende u. s. w." Darnach kann die Thora diejenige Gestalt, in welcher sie uns vorliegt, augenscheinlich erst in der Königszeit erhalten haben. Andererseits aber war zur Zeit Mose's nicht nur in Aegypten, sondern auch in Kanaan die Schreibkunst verbreitet, und nach Josua 15, 15 hätte das kanaanitische Debir zur Zeit Mose's Kiriath-Sepher, d. h. Bücherstadt geheissen. Darnach, wie überhaupt nach der Natur jeder Gesetzgebung, liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, dass durch *Mose* ausser den 10 Geboten auch mancherlei sonstige Gesetze, und wohl auch andere geschichtliche Dinge aufgezeichnet worden sind. Dann kamen wohl *im Lauf der Zeit allerlei ähnliche Aufzeichnungen* hinzu, bis zuletzt das verschiedene Material zusammengestellt, überarbeitet, wieder vermehrt und zuletzt in der *Königszeit* ungefähr in die jetzt vorliegende Gestalt gebracht und veröffentlicht wurde, um dann, nach der Heimkehr aus der babylonischen Gefangenschaft, *unter Esra* seine letzte Revision zu erleiden.

Darnach wäre denn die Thora durchaus nicht als das literarische Erzeugniss Mose's, sondern als ein Buch anzusehen, dessen verschiedene Bestandtheile dem weiten Zeitraum fast eines ganzen Jahrtausends angehören, und so kann es wohl auch, wie die anderen geschichtlichen Bücher ursprünglich seinen Namen von seinem Inhalt erhalten haben, denn es berichtet in 4 Fünftheilen die Geschichte und die Gesetze Mose's, und dem ist nur in dem ersten Buche eine zum Verständniss der mosaischen Geschichte durchaus nothwendige Einleitung vorausgeschickt.

Ueber das erste *Bekanntwerden* des Gesetzbuches Mose berichtet uns nun das zweite Königsbuch (Kap. 22 und 23) folgende höchst interessante Geschichte aus der Regierungszeit Josia's, der um 620 in Jerusalem als fünfzehnter König des vom Zehnstämmereich getrennten Reiches Juda regierte.

> "Im 18. Lebensjahr des Königs Josia sandte der König den Staatsschreiber Saphan in das Gotteshaus (den Tempel in Jerusalem) und sprach: Geh hinauf zu dem Hohenpriester Hilkia, dass er das im Tempel gesammelte Geld in die Hand der Zimmerleute, der Bauleute und der Maurer zum Ankauf von Holz und Steinhauerarbeit zur Ausbesserung des Gebäudes gebe. Da sagte der Hohenpriester Hilkia zu Saphan: Ich habe das Gesetzbuch im Hause Gottes gefunden. Und Hilkia gab Saphan das Buch und las es, und als er dem König Bericht erstattete, sagte er auch: Der Priester Hilkia hat mir ein Buch gegeben, und las es dem Könige vor. Und es geschah als der König die Worte des Gesetzbuches hörte, dass er seine Kleider zerriss, und befahl: Fragt Jehova für mich und das Volk und ganz Juda, wegen der Worte dieses aufgefundenen Buches; denn der Grimm Jehova's, der wider uns entbrannt ist, ist gross, darum weil unsere Väter den Worten dieses Buches, dass sie thun sollten Alles, was es uns vor-

schreibt, nicht gehorchten. Da ging Hilkia und Ahikam und Achbor und Saphan und Asaja zu Hulda, der Prophetin, der Frau des Sallum, die im zweiten Stadtviertel Jerusalems wohnte, und redeten mit ihr."

"Und sie sprach: So spricht Jehova der Gott Israels: Saget dem Manne, der euch geschickt hat, so spricht Jehova: Siehe ich bringe Unglück über diesen Ort (Jerusalem) und über seine Bewohner; alle Worte des Buches, welche der König von Juda gelesen, weil sie mich verlassen haben, um anderen Göttern zu opfern. — Dem Könige aber sagt, so spricht Jehova: Weil dein Herz erweicht wurde, und du dich demüthigtest vor Jehova, als du hörtest, was ich geredet über diesen Ort und über seine Bewohner, dass sie zur Verwüstung und zum Fluche werden sollen, und weil du deine Kleider zerrissest und vor mir weintest, so habe ich dich erhört. Darum siehe, ich will dich (noch vorher) sammeln zu deinen Vätern, du sollst noch in deine Grabkammern gelegt werden in Frieden und deine Augen sollen nicht all das Unglück ansehen, das ich über diesen Ort bringe. Sie aber sagten's dem Könige wieder."

"Da sandte der König aus und versammelte um sich alle Aeltesten von Juda und Jerusalem und zog hinauf in das Gotteshaus, und mit ihm alle Männer von Juda und alle Bewohner von Jerusalem, wie auch die Priester und die Propheten, und alles Volk klein wie gross, und er las vor ihren Ohren alle Worte des Bundesbuches, das im Gotteshause vorgefunden worden. Und der König trat auf den Stand (den Königsplatz, auf der obersten Stufe der Tempeltreppe) und schloss den Bund vor Jehova und gelobte Jehova nachzuwandeln, seine Gebote, Verordnungen und Satzungen zu halten von ganzem Herzen und ganzer Seele, und die Worte dieses Bundes zu erfüllen, die in diesem Buche geschrieben standen. Und alles Volk trat in den Bund."

"Da schaffte der König die Götzenpriester ab, welche die Könige von Juda angestellt hatten und die auf den Höhen der Städte Judas und in der Umgebung Jerusalems räucherten die Räucherer des Baals, der Sonne und des Mondes und des Thierkreises und des ganzen Heeres des Himmels. Und er schaffte die Astarte aus dem Hause Gottes hinaus, und verbrannte sie vor Jerusalem am Bache Kidron und zermalmte sie zu Staub, und warf den Staub davon auf die Gräber der gemeinen Leute."

"Damals gebot auch der König dem Volk: Haltet das Passah euerem Gott, Jehova, wie es geschrieben steht in diesem Bundesbuche. Es war nämlich kein solches Passah gehalten worden von den Zeiten der Richter an, welche Israel richteten, und in der ganzen Zeit der Könige von Israel und der Könige von Juda, sondern im 18. Jahr des Königs Josia ist dieses Passah Jehova's in Jerusalem gehalten worden. Und auch die Todtenbeschwörer, Zeichendeuter, Hausgötter und Götzen

und alle Greuel, die man im Lande Juda und in Jerusalem sah, schaffte Josia fort, um die Worte des Gesetzes zu erfüllen, die in dem Buche geschrieben standen, dass der Priester Hilkia im Hause Gottes gefunden hatte."

Nach dem erschreckenden Eindruck dieses Bundesbuches ist das vorgelesene Buch, wie auch aus anderen Gründen sich ergiebt, nicht die ganze Thora, sondern nur das 5. Buch Mose, das sogenannte *Deuteronomium* gewesen, welches sich überhaupt als ein ganz selbstständiges Werk zu erkennen gibt. In diesem Buche nämlich sind alle Gesetze der Thora, welche in bunter Mischung mit den erzählenden Stücken, durch das 2., 3. u. 4. Buch zerstreut sind, noch einmal in einer gewissen systematischen Ordnung zusammengestellt und in die wirksame Form einer Abschiedsrede Mose's an sein Volk eingekleidet. In dieser, das ganze Buch umfassenden Rede—ihr sind nur noch 4 erzählende Kapitel mit zwei alten Liedern angehängt—erinnert Mose sein Volk zuerst an den Auszug aus Aegypten, der in rednischer Weise (1—4) erzählt wird, lässt dann (Kapitel 5 bis 21) das gesammte Gesetz folgen und schliesst mit einer ergreifenden Segensverheissung und Fluchandrohung (Kapitel 27 bis 30), auf welche letztere die obige Darstellung der Königsbücher offenbar besonders Rücksicht nimmt, und die in der That etwas wahrhaft grausiges hat (vergl. Kapitel 28, 15—68). Diese Rede Mose's, und mit ihr wohl auch das ursprüngliche Gesetzbuch des Hilkia, schliesst dann (Kapitel 30, 15—20) mit den Worten:

> " Siehe ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, der ich dir heute gebiete, deinen Gott Jehova zu lieben, auf seinen Wegen zu wandeln und seine Gebote, Satzungen und Rechte zu bewahren, damit du lebest und dich mehrest und Jehova dein Gott dich segne in dem Lande, in dessen Besitz du gelangen wirst. Wenn sich aber dein Herz von mir wendet, und du nicht gehorchst und lässt dich verführen, dich anderen Göttern zu beugen und ihnen zu dienen, so will ich dir heute verkündet haben, dass ihr umkommen werdet und euere Tage nicht lange währen in dem Lande, zu welchem du über den Jordan ziehst, um es zu besitzen. Ich nehme heute den Himmel und die Erde zum Zeugen über euch: ich habe dir Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, damit du das Leben wählest und lebest, du und dein Same, dass du den Herrn deinen Gott lieb habest und seine Stimme hören und ihm treu bleiben möchtest. Denn dann wirst du leben und lange werden die Tage sein, die du in dem Lande bleiben wirst, dass Gott deinen Vätern, dem Abraham, dem Isaak und Jakob zu geben geschworen hat."

Unser Deuteronomium, mit Ausnahme der 4 letzten Kapitel und einiger anderer späteren Einschiebungen, wird also wohl das Buch gewesen sein, welches Hilkia dem 18jährigen Könige als das im Tempel aufgefundene Bundesbuch vorlegte. Doch hat er es schwerlich in dieser Form gefunden.

Vielmehr waren es wohl diejenigen *alten Schriftwerke*, aus welchen nachher auch die 4 ersten Bücher zusammengestellt wurden, welche er nach einer langen Zeit des im ganzen Volke herrschenden Götzendienstes wieder entdeckte, und denen er die alten Gesetzesbestimmungen entnahm, welche, in einer für seine Zeit geeigneten und sachgemässen Weise zusammengestellt, bei einem Sturz der götzendienerischen Regierungspartei dem alten Jehovaglauben wieder eine feste Grundlage zu geben vermochten. Wenn Hilkia dabei seine Gesetzeszusammenstellung, in Form einer Abschiedsrede, Mose selbst in den Mund legt, so war das eine im Alterthum von keinem Menschen angefochtene und allgemein übliche Freiheit, und wir müssen anerkennen, dass diese Rede im Geiste Mose's und im treuen Anschluss an sein Lebenswerk geschrieben ist.

Wenn nun, nach dieser Darstellung der Sache, das Deuteronomium *vor* den vier ersten Büchern abgefasst worden ist, so haben diese doch im Ganzen die ältere Form jener alten Urkunden strenger bewahrt, und sind wohl nicht lange nach dem Deuteronomium in die uns vorliegende einheitliche Form zusammengestellt worden. Schon 150 Jahre nach Josia, zur Zeit Esras, finden wir sie mit dem Deuteronomium zu einem in fünf Bücher getheilten Gesammtwerke, dem *Pentateuch*, vereinigt. Nun wird dieses abgeschlossene Werk, unsere Thora, dem Volke wieder wie ein ganz vergessenes Buch vorgelesen (Nehemia 8) und wie unter Josia das Gebot des Passah, so jetzt mit einemmal das Gebot des Laubhüttenfestes in demselben entdeckt (Vers 14). So kann denn freilich Mose als der erste und Esra als der letzte Mitarbeiter dieses merkwürdigen Werkes bezeichnet werden, wie schon Hieronymus schrieb: "Willst du Mose als den Author oder Esra als den Erneuerer (*instauratorem*) dieses Werkes bezeichnen, so habe ich nichts dagegen einzuwenden."

Was nun aber jene einzelnen ältern Schrtftwerke betrifft, aus welchen unsere Thora zusammengestellt und aus denen auch der Inhalt des Deuteronomiums geschöpft ist, so beginnt die unsäglich fleissige Untersuchung dieser Frage erst seit der Zeit sichere Ergebnisse zu liefern, als ein französischer Arzt und Professor der Medicin des königl. Kollegiums in Paris, Dr. Astruc, den höchst einfachen Zauberschlüssel des Ganzen wie durch Zufall entdeckte. In einer 1753 in Brüssel erschienen Schrift "*Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*" stellte der 69jährige Dilettant — ohne übrigens an der schon von Karlstadt, Spinoza und Anderen entschieden bestrittenen Autorschaft Mose's zu zweifeln — die Vermuthung auf: Mose müsse bei der Abfassung des *ersten* Buches, der Genesis (für die andern Bücher war ihm Mose's eigene Erfahrung massgebend), zwei ältere Originalwerke benützt haben, deren Bruchstücke noch jetzt daran zu erkennen seien, dass die Stücke des einen Werkes stets das Wort *Elohim* (Luther übersetzt es mit Gott), die des anderen das Wort *Jehova* (Luther: der Herr) zur Bezeichnung des höchsten Wesens gebrauchen.

Diese Entdeckung hat sich nicht nur als vollkommen richtig bewährt — man vergleiche nur die zwei Schöpfungsgeschichten 1. B. Mose 1 bis 2,3 und

dann 2,4 bis 4,26 — sondern es hat sich auch weiter gezeigt, dass diese beiden Grundschriften noch durch das ganze 2., 3. und 4. Buch und bis in das Buch Josua hinein zu verfolgen sind. Dass ihre Spuren sich aber im Deuteronomium verlieren, erklärt sich als eine ganz natürliche Folge der obengeschilderten Entstehung dieses besonderen Werkes. Diese zwei sehr umfassenden und sehr alten Urkunden sind aber aus vielen inneren Gründen als Schriften aus dem Ende der Richter- oder dem Anfang der Königszeit anzusehen.

Neben diesen beiden, der sogenannten Jehova- und Elohim-Urkunde, finden sich dann aber auch noch andere Schriften, welche das Material der Thora liefern mussten. Es waren vor allem die uralten Gesetzbücher des Volkes und manche kleinere Aufzeichnungen, bald aktenmässiger prosaischer, bald phantasievoller poetischer Art, darunter zahlreiche Lieder und Heldengesänge. So wird 4. Mos. 21, 14 ausdrücklich ein Buch der Kriege Jehovah's und 13 Verse weiter ein "Buch der Spruchdichter" als Quelle mitgetheilter Liederstücke angeführt und bei Josua 10, 13 ein "Buch der Redlichen."

Alle diese Quellenschriften hat der unbekannte Bearbeiter nach dem Zustandekommen des Deuteronomiums mit grossem Geschick und ausserordentlicher Schonung des Originalwortlautes zuerst in einzelne Bausteine zerschnitten, und dann das ihm Benützbare zu dem einheitlichen Bau eines erzählenden Werkes mit solchem Geschick zusammengefügt, dass man dasselbe mehr als zwei Tausend Jahre lang als ein aus einem Gusse hervorgegangenes Schriftwerk Mose's, oder eines grossen Unbekannten betrachtet hat. Erst der geistreiche Einfall jenes französischen Arztes und der unermüdliche Fleiss einer höchst ehrenwerthen Anzahl deutscher Theologen hat zu der Wiederentdeckung und Untersuchung dieses wunderbaren Gefüges geführt, und die Entstehungszeit sowohl der einzelnen älteren und späteren Stücke, wie auch der Gesammtcomposition für jeden Unbefangenen bereits in allem Wesentlichen klar gelegt.

Hier also liegt allerdings nicht eines einzelnen Menschen individuelles literarisches Erzeugniss, hier liegt ein Werk der Jahrhunderte vor uns, hier redet in demselben Buche bald Mose selbst zu uns, bald klagt uns ein anderer, um ein halbes Jahrtausend jüngerer Mund, dass kein Prophet mehr aufstand in Israel, wie einst Mose gewesen war, "den der Herr kannte von Angesicht zu Angesicht." Hier also ist es die ehrwürdige Stimme der Geschichte selbst, die zu uns redet, — und in der Geschichte redet der Herr. —

(9*a*) Die zwiespältige Tradition des kirchlichen Alterthums über den Evangelisten Johannes, welche sich auch in der Ueberlieferung von zwei Johannes, die in Ephesus gelebt, und von zwei Johannisgräbern, die man dort zeigte, abspiegelt, hat auch die Kritik der unter seinem Namen auf uns gekommenen Schriften des Neuen Testaments ausserordentlich erschwert. Dass der Verfasser der Offenbarung des Johannes oder der Apokalypse nicht zugleich das Evangelium und die Briefe des Johannes geschrieben haben könne, ist unzweifelhaft: nicht blos der stilistische Charakter, sondern auch der ganze

Gedankenkreis und Standpunkt ist dort ein völlig anderer wie hier. Während man früher die Apokalypse dem Evangelium opferte, hat die neuere Kritik unwiderleglich bewiesen, dass gerade erstere nicht blos zu den bestbezeugten Schriften des Neuen Testaments gehört, sondern auch ihrem ganzen theologischen Charakter nach mit den ältesten Ueberlieferungen über den "Säulenapostel" Johannes trefflich zusammenstimmt.

Die Offenbarung des Johannes war, so lange man in ihr nur ein prophetisches Compendium der Welt- und Kirchengeschichte sah und die Zukunft aus ihr Herauslesen wollte, eine der dunkelsten Schriften der Bibel und für die sogenannte "reichsgeschichtliche" Auslegung alter und neuer Zeit eine unerschöpfliche Fundgrube apokalyptischer Träume. Seitdem aber die neuere Wissenschaft sie aus den Vorstellungen und Erwartungen ihrer eigenen Zeit heraus zu erklären versuchte, ist das alte Räthselbuch zu einer der geschichtlich verständlichsten Schriften unseres Kanon und einer der werthvollsten Urkunden der christlichen Urzeit geworden.

Das Buch ist, wie wir jetzt wissen, bald nach Nero's Tode, während Galba's kurzer Regiernug, Juni 68 bis Januar 69, geschrieben damals unter dem frischen Eindruck der Nero'schen Christenverfolgung und des kürzlich ausgebrochenen jüdischen Krieges, in welchem sich die Geschicke des Volkes, das seinen Messias verworfen, zu erfüllen begannen, in banger Erwartung noch weit grösserer Schrecknisse, welche der als Antichrist wiederkehrende Nero, diese Personification des gottlosen Heidenthums, der Christengemeinde nach der Meinung der Zeitgenossen bereiten sollte, kleidete Johannes die Befürchtungen und Hoffnungen der, wie er meinte, unmittelbar bevorstehenden Zukunft in die herkömmliche Form eines apokalyptischen Gemäldes, in welchem das Wüthen des antichristlichen Heidenthums gegen die Messiasgemeinde, der von furchtbaren Zeichen der Natur begleitete Entscheidungkampf des wiederkehrenden Nero mit dem wiederkehrenden Christus, der Sieg über den antichristlichen Gegner und die ganze heidnische Welt, der Anbruch des tausendjährigen Reiches und nach dem Ablauf des letztern, die nochmalige Entfesselung und endliche Vernichtung des Satans und die Herabkunft des himmlischen Jerusalems auf die erneuerte Erde geschildert wird. Das Buch will die Christen zur Standfestigkeit im Bekenntniss und zur unverfälschten Bewahrung ihres Glaubens ermahnen, auf das bevorstehende Märtyrerthum vorbereiten, zugleich aber mit froher Hoffnung auf den nahe bevorstehenden überschwänglichen Lohn ihrer Treue im Messiasreich erfüllen, der Standpunkt des Verfassers ist der eines entschiedenen Juden-Christenthums.

Diejenigen nun welche in der Apocalypse die prophetische Enthüllung der zukünftigen Vollendung des Gottesreichs finden, hat man Apokalyptiker genannt. In der christlichen Urzeit war es namentlich die judenchristliche Partei, welche in der Offenbarung des Johannes ihre Hoffnungen auf die irdisch sichtbare Wiederkunft Christi zur Begründung eines tausendjährigen Freudenreichs der Frommen in dem erweitert und verherrlicht wieder hergestellten

Jerusalem ausgedrückt fand. Als um die Mitte des 2. Jahrhunderts die sogenannten Montanisten die unmittelbare Nähe des Weltendes verkündigten, lebten die apokalyptischen Meinungen aufs Neue auf, und Montanus, das kleinasiatische Haupt der Partei, bezeichnete sogar den Ort, an welchem sich das himmlische Jerusalem auf die Erde herablassen werde, die Stadt Pepuza in Phrygien. Auch der sogenannte Hirte des Hermas, eine gegen Mitte des 2. Jahrhunderts verfasste prophetische Schrift aus judenchristlichem Kreise, bewegt sich ganz in ähnlichen apostolischen Schilderungen der nahe bevorstehenden Ankunft des Herrn, und der Bischof Papias von Hierapolis, gestorben um 163, wusste, angeblieh aus dem Munde des Apostels Johannes selbst gar wundersame Dinge von der irdischen Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches und den die Gläubigen erwartenden himmlischen Genüssen zu erzählen.

Auch Justinus der Märtyrer, gestorben um 160, theilte, trotz seiner philosophischen Bildung den apokalyptischen Glauben der Zeit, für welchen noch späterhin nicht allein der schliesslich förmlich zum Montanismus übergetretene Tertullian, sondern auch die angesehensten Theologen der kleinasiatisch-römischen Schule, wie Irenäus und Hippolit, trotz ihrer Verwerfung der montanitischen Prophetie, eintraten. Dagegen trat die überall das geistige suchende Schule von Alexandrien der sinnlichen Auffassung der Apokalypse und des tausendjährigen Reichs entgegen. Der römische Presbyter Cajus schrieb zu Anfang des 3. Jahrhunderts die Apokalypse wegen ihrer sinnlichen Schilderung der letzten Dinge dem Gnostiker Cerinth zu, und die von dem Bischof Dienysius von Alexandrien, um 250, an ihr geübte Kritik trug noch mehr dazu bei, mit der Apokalypse auch die apokalyptischen Hoffnungen auf längere Zeit hinaus in die Kirche zurückzudrängen. Auch als im 4. Jahrhundert die Echtheit der Offanbarung des Johannes wieder zur Anerkennung kam, blieb doch die geistige Deutung derselben in der Kirche vorherrschend, zumal die mittlerweile erfolgte Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion den alten apokalyptischen Eifer gegen das römische Reich gedämpft hatte. Trotzdem tauchte, namentlich im Abendland unter den Stürmen der Völkerwanderung, die Neigung zu apokalyptischen Schwärmereien von neuem auf, und da hier namentlich seit Augustinus allgemein die Ansicht herrschte, dass die 1000 Jahre der Apokalypse, Kapitel 20, von der Erscheinung oder dem Leiden Christi an zu rechnen seien, so sah man mit grosser Besorgniss dem Eintritt des Jahres 1000 n. Chr entgegen. Dieses Jahr verging, ohne dass der Antichrist erschien. Dafür suchte nun die Apokolyptik, namentlich seit dem 12. Jahrhnndert, neuen Stoff zu ihren Deutungen. Alle Wechselerscheinungen der vielfach zerrissenen katholischen Kirche, die immer zahlreicher auftauchenden Ketzer, die Verbreitung des Muhamedanismus, mussten ihre Erläuterung und Vorherverkündigung in der Apokalypse finden.

Seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts bis weit über die Reformation des 16. Jahrhunderts hinaus drehte das Verhältniss sich um. Das hierarchische Rom mit seinen Missständen wurde der reformatorischen Apokalyptik zum

leibhaftigen Antichristen. Der Apokalyptiker Joachim von Floris in Calabrien gestorben 1202, gab einer schwärmerischen, Rom feindlichen Fraction der Franciskaner sein "Ewiges Evangelium" vornehmlich, wie es scheint, aus der Apokalypse, wobei die Thatsache gleichgültig bleibt, dass die spätere Apokalyptik der Franciskaner die Schriften Joachim's noch vielfach an einem Rom feindlichen Sinne fälschte. Die "Einleitung in das Ewige Evangelium" und die Postille des nachherigen Hauptes der "spiritualen" Franciskaner, des Petrus Johannes von Oliva, gest. 1297, über die Apokalypse überbieten in ihrer kirchenfeindlichen Apokalyptik alles bisher dagewesene an überschwänglicher Willkür, und verheissen selbst dem Evangelium des neuen Testaments einen nahen Untergang. Auch die Katharen, Waldenser, Apostoliker, Wicliffiten und Hussiten nahmen, mit grösserer oder geringerer Schwärmerei, ihre Waffen gegen Rom und die herrschende Kirche aus den dunklen Gängen apokalyptischer Weissagung. Selbst die Reformation, Luther eingeschlossen, fuhr fort, die Apokalypse willkührlich aus allen Zeiten der Kirchengeschichte und den Antichrist aus dem römichen Papstthum zu erklären, und liess sich hier an Ruhe und Besonnenheit durch die katholische Kirche, namentlich durch die nüchternen Commentare des spanischen Jesuiten Franciscus Ribeira gest. 1591, wie durch Alcassar im Anfang des 17. Jahrhunderts, übertreffen. Die für Staat und Kirche gleich gefährlichen apokalyptischen Schwärmereien der Wiedertäufer, gleichzeitig mit der Reformation, veranlassten die Kirche der Reformation, die Lehre vom tausendjährigen Reiche als jüdischen Aberglauben zu verwerfen, während die geistigere und praktische Auffassung durch Spener, gest. 1705, theils verworfen, theils die Quelle maassloser Ausgeburten apokalyptischer Phantasien unter seinen eigenen Anhängern wurde. Rosamunde Juliane von der Asseburg im Magdeburgischen geb. 1672, Eleonore von Merlau, vermählt mit dem ebenfalls schwärmerischen Apokalyptiker Petersen, gest. 1727, und eine Menge "Inspirirter" ergingen sich seit Anfang des 17. Jahrhunderts in der Verkündigung geheimer Gesichte und wunderbarer, meist vom tausendjährigen Reiche handelnden Offenbarungen, welche alle mehr oder weniger auf den Verheisungen der vieldeutigen Apokalypse zurückzugehen suchten. Die nüchternen Auslegungen von Hugo Grotius seit 1644 in der protestantischen, von Bossuet seit 1690 in der katholischen Kirche hatten nicht durchzudringen vermocht und nährten theilweise sogar durch eigene unrichtige Auslegung den apokalyptischen Sinn.

Die mystische, nach den Handschriften noch dazu schwankende Zahl 666 in der Offenbarung 13, 18: "Hier ist Weisheit: Wer Verstand hat, der überlege die Zahl des Thieres; denn es ist eines Menschen Zahl, und seine Zahl ist 666," hat den Auslegern viel zu schaffen gemacht. Schon im 2. Jahrhundert fand die Kirche, nach der Zahlbedeutung der griechischen oder, wiewohl irrthümlich, der hebräischen Buchstaben, den Antichrist Nero angedeutet, während andere eine Zeitbestimmung darin ausgedrückt glaubten. Die wahrscheinlichste Auslegung geht immer noch auf die alte, sich schon bei

Irenäus findende Erklärung durch den Namen Latinus zurück, da die Lateiner das damals herrschende Volk waren und die Zahl 666 in den griechischen Buchstaben jenes Namens sich wiederfindet.

Der durch seine Paradoxien berühmt gewordene englische Theologe Whiston erneuerte seit 1706 die Versuche, aus den Zahlen der Apokalypse das Weltende herauszurechnen. Noch grösseres Aufsehen erregte der tiefsinnige, gelehrte und fromme würtembergische Prälat Bengel, welcher 1727 das Wüthen des Antichrists auf die Jahre 1832—1836, die Erscheinung Christi auf den 18. Juni 1836, das tausendjährige Reich auf 1836—2836, das Ende der Welt aber und das Jüngste Gerichte auf das Jahr 3836 berechnete. Durch die reine historische Kritik der Semler'schen Schule, so wie durch die geistreiche, warm poetische, vielfach irrige aber nicht überschwengliche Auslegung der Apokalypse von Herder nnd andern, brach sich endlich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts eine nüchternere Auffassung Bahn, und die neuesten Arbeiten von Ewald, Züllich, Lücke, De Wette u. a. haben die rein historische Auffassung des viel missgedeuteten Buches mit den reichen Mitteln der heutigen Wissenschaft festgestellt.

Das Wiederaufleben orthodoxen Eifers, verbunden mit grossen Bewegungen und Erschütterungen des öffentlichen Lebens, hat freilich auch neuerdings wieder apokalyptische Schwärmereien ans Licht gerufen. So wollte man in den Ereignissen der Jahre 1848 und 1849 die Zeichen des Anti-Christs erblicken, und die in England, zum Theil auch auf dem Continent verbreiteten Irvingianer berechneten aufs Neue den Eintritt des Jüngsten Tages mit allen apokalyptischen Anhängseln. Henstenberg, welcher vergeblich 1836 das Weltende erwartet hatte, tröstete sich über seine fehlgeschlagene Hoffnung mit der Entdeckung, dass die Christenheit, ohne es zu wissen, schon längst mitten im tausendjährigen Reiche begriffen sei. Dafür hat ihn Auberlen in Basel hart angelassen, dessen "reichsgeschichtliche" Auslegung der Apokalypse das tausendjährige Reich wieder in die Zukunft verlegt, aber bereits seit der französischen Revolution das Wüthen des Anti-Christs verspürt. Auberlen's Hoffnung, mit seiner an Anspielungen auf die neuesten Zeitereignisse reichlich durchzogenen Auslegung des alten Räthselbuchs eine neue Aera in der Theologie zu begründen, ist wenigstens in so weit in Erfüllung gegangen, als die Erwartung der nahen Ankunft des durch Louis Napoleon schon vorbereiteten Anti-Christ und des dann auf Erden anbrechenden tausendjährigen Reiches, in welchem neben den Juden auch die Neger, Buschmänner und andere barbarische Völkerstämme die Stelle der dem Höllenrachen verfallenen modernen Culturvölker einnehmen werden, eine Lieblingsmeinung der pietistischen Buchstabengläubigkeit neuesten Datums bildet. Natürlich stehen indessen diese Verirrungen sämmtlich ausserhalb der Bildung unserer Zeit, auch wenn die Wissenschaft nicht unzweifelhaft dargethan hätte, dass die Apokalypse nur historisch aufgefasst und einzig auf die Zustände des ersten christlichen Jahrhundert gedeutet werden darf.

(10) Mein Widerwille gegen menschliche Glaubensbekenntnisse, wie wenn auf ihnen unsere Einheit als Christen beruhen sollte, wie wenn wir nur durch sie Jesu Nachfolger sein könnten, wie wenn sie dem menschlichen Geist Fesseln anlegen dürften, dieser Widerwille wird von Tag zu Tag grösser in mir.

Mein erster Einwand gegen sie ist: sie befestigen eine Kluft zwischen uns und unserem Heiland Jesus Christus. Wenn ich wissen will, was das Christenthum ist, wen soll ich darüber fragen, als den grossen Lehrer, den Gottessohn, ihn, auf dem die Fülle der Gottheit ruhte? Das ist doch das Vorrecht des Christen, dass er sitzen darf zu den Füssen, nicht eines menschlichen, sondern eines göttlichen Meisters, dass er auf ihn zurückgehen darf, in dem die Wahrheit, ungemischt mit Irrthum, lebte und zum reinsten Ausdruck kam, der in hervorragendster Weise war das Licht der Welt und die Weisheit Gottes. Und soll nun irgend ein Mensch sich zwischen mich und meinen himmlischen Führer und Heiland eindrängen dürfen und mir die Artikel meines christlichen Glaubens vorschreiben? Am leichtesten lernt und begreift man die Wahrheit doch offenbar dann, wenn man alle anderen Lehrer bei Seite lässt und sich so eng als möglich an Jesus selber anschliesst, wenn man den Sinn ganz und gar offen hält für die Eindrücke seines Geistes. Hat man aber beim Suchen nach Wahrheit immer die Ohren voll von menschlichen Stimmen, die einem vorschreiben, was wir von dem grossen Meister hören sollen und was nicht, so kann man ihm selber nicht mehr mit Aufrichtigkeit des Herzens zuhören. Wirklich sagen auch alle Protestanten welcher Richtung sie angehören mögen, dass man an Jesus Christus sich halten solle; aber sie schreien einem mit ihren selbsterfundenen Artikeln die Ohren so voll, dass die Stimme des himmlischen Meisters selber fast vollständig dadurch übertäubt wird. Man sagt einem, man solle auf Jesu Worte hören, aber zugleich auch, dass man ewiglich verloren ist, wenn man sich irgend etwas von ihm lehren lässt, ausser was in den Glaubensformeln enthalten ist. Man sagt einem, dass Jesu Worte allein untrüglich und unfehlbar seien; aber wenn man sie nicht so annimmt, wie fehlbare Menschen sie ausgelegt haben, so ist man aus der Gemeinschaft der Christen ausgeschlossen. Das ists, was mir bei diesen Glaubensmachern immer anstössig sein wird. Sie stellen sich zwischen mich und den Erlöser. Sie erlauben mir nicht, mich Jesus allein anzuvertrauen; sie erlauben mir nicht, mich ganz dem Worte Gottes zu überlassen.

Das kann ich mir unmöglich gefallen lassen. Es ist mein höchstes Vorrecht als Christ, mit dem Geiste Christi in der möglichst engen Gemeinschaft zu stehen. Die Wahrheiten, die Christus verkündigt hat, muss ich von ihm selbst lernen, so wie er zu uns spricht in den Erzählungen von seinem Leben, in den Männern, die er eigens dazu auferzogen und vorbereitet hat, um seine Zeugen vor der Welt zu sein. Womit, frage ich, beweisen diese Bekenntnissmacher ihren Anspruch, dass man ihren Glaubensformeln zu-

stimmen müsse, um Theil zu haben an der Mitgliedschaft in der Kirche und an der Erlösung? Wer hat ihnen Unfehlbarkeit verliehen? "Zeigt mir eure Beweise," sage ich zu ihnen, "dafür, dass Christus aus euch spricht. Thut ein Wunder oder sprecht ein prophetisches Wort. Zeigt mir irgend etwas göttliches in oder an euch, das andere Menschen nicht auch haben, und wenn ihr Menschen seid gleich mir selbst, ohne nachweisbare höhere Hülfsmittel zur Erkenntniss der Wahrheit, ohne höhere Berechtigung, das Neue Testament auszulegen, wie dürft ihr eure Deutungen zu unfehlbaren Glaubenspanieren und zu nothwendigen Bedingungen des Heils der Seelen hinaufschrauben? Stellt euch mir nicht in den Weg! Ich will zu dem Meister. Habt ihr mächtigere Worte als er? Könnt ihr etwa eindringlicher zum Herzen und Gewissen der Menschen reden als er? Wie kommt ihr zu der Dreistigkeit, mir sagen zu wollen, was ich von Christus zu lernen habe, bei Gefahr ewig verloren zu sein?"

Ich kann auf menschliche Glaubensformeln nur mit einem Gefühl blicken, dass nahe an Verachtung grenzt. Wenn ich sie mit dem Neuen Testament vergleiche, wie schrumpft da ihre Wichtigkeit zusammen! Was sind sie? Gerippe, kalte, abstrakte Formeln, übersinnliche Ausdrücke für unverständliche Glaubenslehren; und diese soll ich als die richtige Darlegung der lebensfrischen unendlichen Wahrheit betrachten, wie sie aus Jesus kam! Mit gleichem Rechte könnte man das Lallen der Kinder für den Ausdruck tiefsinnigster Weisheit ausgeben. Glaubensbekenntnisse sind, verglichen mit der heiligen Schrift, wie ein Nachtlicht, verglichen mit der Sonne. Der Bekenntnissmacher fasst seinen Begriff von Jesus in zwölf Zeilen zusammen, vielleicht in hohen übersinnlichen Ausdrücken und verlangt, dass ich diesem in Formeln eingerahmten Heiland zustimme. Bei solchem Verfahren lerne ich weniger von dem Erlöser, als ich von der Sonne lernen würde, wenn man mir sagte, dieses glänzende Himmelslicht sei eine Scheibe ungefähr einen Fuss im Durchmesser. Es gibt nur einen Weg, Christus kennen zu lernen: wir müssen so nah als möglich unsern Standpunkt bei ihm nehmen, ihn sehen, ihn hören, ihm nachfolgen von seinem Kreuz bis zum Himmel, in unsern Gefühlen und unserm Wandel an ihn uns anschliessen, und so helle und leuchtende Strahlen seiner göttlichen Herrlichkeit zu gewinnen suchen.

Christliche Wahrheit ist etwas in sich selbst unendliches. Wer kann glauben, sie in wenigen Zeilen eines übersinnlichen Glaubensbekenntnisses einzwängen zu können? Ebenso leicht möchte man den grenzenlosen Luftkreis, das Feuer, das alldurchdringende Licht, die freien Winde, das Weltall selber in Stücke zerlegen, wägen, messen und mit Zetteln bekleben, als das Christenthum in einige wenige Formeln auseinander legen. Das Christenthum ist freier und unbegrenzbarer als Licht oder Wind. Es ist zu mächtig, um sich von eines Menschen unerfahrenen Händen einschnüren zu lassen. Es ist Geist, und nicht starre Lehre, der Geist unendlicher Liebe. Das Unendliche lässt sich nicht abgrenzen und abmessen, wie ein Erzeugniss der Menschenhand.

Es lässt sich nicht in eine gewisse Summe von Lehren einengen. Es lässt sich nicht in eine Reihe von scharf bestimmten Gedanken zusammenfassen. Es lässt sich eher fühlen als beschreiben. Die geistigen Eindrücke, die ein wahrer Christ von dem Charakterbild und den Lehren Christi empfängt, und in denen die Hauptwirkung der Religion liegt, können kaum in Worten ausgedrückt werden. Worte sind nur kurze rohe Andeutungen von dem Sinn eines Christen. Jesu Gedanken und Gefühle sind weit reicher als Worte und Begriffe. Denen welche gesinnt sind, wie er, kann er sich zu erkennen geben; denn Solche können die Herzenslaute verstehen. Aber seine Religion kann Jesus eben so wenig in eine Reihe abstrakter Sätze niederlegen, als man in ein Paar unbestimmten Ausdrücken die innerste Seele, und die bezeichnenden Gesichtszüge eines geliebten Freundes darstellen kann. Alle Religionsparteien haben den Fehler gemacht, zu ängstlich ihren Glauben in Begriffe fassen zu wollen. Sie haben sich abgemüht, das Unendliche zu umschreiben. Aber das Christenthum, wie es in dem Geiste eines echten Jüngers Bestand hat, lässt sich nicht gewinnen aus Bruchstücken, aus vereinzelten Gedanken, die man in abgerissenen Sätzen feststellen könnte. Das Christenthum ist ein grosses weit sich ausbreitendes Ganzes, durchdrungen von einem Geist, wo jede Vorschrift und jede Lehre ihre Kraft und ihr Leben empfängt von ihrer Verbindung mit allen übrigen. Wenn ich diese edle göttliche Lehre zusammengeschnürt sehe in menschliche Glaubensbekenntnisse, so ist mir zu Muthe, als sähe ich einem edlen Mitgeschöpf Schrauben und Ketten angelegt und eines der schönsten Werke Gottes entstellt und zerstört.

Aus dieser Unendlichkeit der christlichen Wahrheit folgt, dass unsere Ansichten von ihr immer unvollkommen sein werden und fortwährend erweitert werden müssen. Die geschicktesten Theologen sind nur Kinder, denen erst ein matter Schimmer von dieser Religion zugekommen ist, die erst ihre ersten Lektionen hinter sich haben und deren Aufgabe es ist, zu wachsen in der Erkenntniss Jesu Christi. Brauche ich zu sagen, wie schädlich und hinderlich solchem Wachsthum ein festgestelltes Glaubensbekenntniss ist, über das man nie hinausschreiten darf? Eine Religion, wie die christliche, verlangt einen möglichst hohen Grad von Strebsamkeit und Freiheit des Geistes, Jeder neue Lichtstrahl sollte mit Freude begrüsst werden; jeder Wink sollte eifrigst befolgt werden; jedes Lispeln der Stimme Gottes in unserem Herzen sollte vernommen werden. Die Liebe zu christlicher Wahrheit sollte so stark sein, dass sie uns willig machte, alles dahinten zu lassen, um sie desto besser zu erfassen. Wer sieht nicht, dass menschliche Glaubensbekenntnisse, indem sie dem Gedanken Grenzen setzen und uns sagen, wo alles Forschen Halt machen müsse, diesen heiligen Eifer zu unterdrücken streben, unsere Augen gegen neue Erleuchtung verschliessen, uns zurückhalten auf den breitgetretenen Pfaden menschlicher Lehrgebäude, jenen beständigen Fortschritt aufhalten, welcher das Leben und den Ruhm eines unsterblichen Geistes ausmacht.

(11) Keine Religion hat als solche einen Hang zur Wissenschaft und das Christenthum widerstrebt nicht nur der Wissenschaft, sondern der Cultur in jedem Sinne. Religion ist Gefühlssache; soweit Vorstellungen für dieselbe als Grundlage der Gefühle unentbehrlich sind, müssen dieselben möglichst wenig abstract, begriffsmässig und deutlich, vielmehr anschaulich, bildlich, phantastisch und unklar sein, wenn die religiösen Gefühle auf das kräftigste durch sie erregt werden sollen. Die Wissenschaft, welche die Unklarheit der Vorstellungsphantastik aufhellt, wird überall da perhorrescirt, wo das religiöse Gefühl noch in voller ungedämpfter Inbrunst glüht. Soweit die Religion geschichtliche Anknüpfungen und Voraussetzungen hat, wird sie auch in diesen von der Wissenschaft gestört; denn bei allen Religionsentstehungen ist es sehr phantastisch und unwissenschaftlich zugegangen, und die wissenschaftliche historische Kritik kann nicht umhin, das Schwankende und Haltlose der von der Religion geglaubten historischen Grundlagen nachzuweisen. So weit der Vorstellungskreis der Religion in das metaphisische und philosophische Gebiet hineingreift, ist er in seiner phantastischen Unabgeklärtheit und in seiner kritiklosen Verwechselung von Bild und Begriff nothwendig mit Widersprüchen beladen, und die Wissenschaft zeigt die Unverträglichkeit der sich widersprechenden Vorstellungselemente auf.

Aus allen diesen Gründen wehrt sich auch das echte und unverfälschte religiöse Gefühl, das noch stark genug ist, um die Religion für die allein wichtige Hauptsache des Lebens zu halten, neben der alles übrige als gleichgültig erscheint, nach Kräften gegen das Eindringen der Wissenschaft in seine Vorstellungskreise, durch welches es nicht gefördert, sondern geschädigt und gefährdet wird; es will nichts wissen von einer historischen Kritik der geschichtlichen Voraussetzungen seines Glaubens, es will nichts hören von einer philosophischen Kritik seines metaphisischen Vorstellungskreises, es mag nicht die Gluth seiner Innigkeit durch den kalten Hauch der nüchternen Begriffsabstraction anblasen lassen, sondern es hält einfach an sich selbst als dem allein Wichtigen und Wesentlichen fest, und modelt die vorstellungsmässigen Elemente nur nach seinen Bedürfnissen, keineswegs nach rationellen Erwägungen, wie die Wissenschaft. Die Religion als selbstgewisses, um keine Wissenschaft bekümmertes Gefühl ist stark genug, die härtesten Widersprüche ohne Beschwerden zu verdauen (Tertullian sagt: *certum quia impossibile*); sobald sie aber der Wissenschaft Einlass gewährt hat, sieht diese sich genöthigt, die Widersprüche mit Sophismen zu verkleistern, was doch über kurz oder lang immer wieder aufplatzt.

Wenn trotz dieser tiefinneren Abneigung der Religion gegen die Wissenschaft sich doch überall erstere mit der letztern vermählt hat, und sogar ein Kind, die Theologie, erzeugt hat, so ist dies von Seiten des weiblichen Theils der Religion, eine blosse Zwangsehe, eine Umarmung, deren sie sich nicht erwehren kann und aus deren anerkannter Unvermeidlichkeit sie dann wenigstens für sich den grösstmöglichen Nutzen zu ziehen gesucht hat, indem sie den

Ehemann (die Wissenschaft) nach aussen hin gegen Feinde und Widersacher ihren Sachwalter sein liess. Die Religion kann sich der Wissenschaft nur desshalb nicht erwehren, weil nicht alle Menschen religiös sind, und weil die einmal thatsächlich neben ihr vorhandene Wissenschaft der Religiosität noch mehr Gefahr droht, wenn die Religion sich nicht dazu bequemt, die Angriffe derselben mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. Nur die Existenz einer wissenschaftlichen Polemik gegen die Religion zwingt letztere, die Wissenschaft als Apologetik in ihren Dienst zu nehmen.

Aber diese Waffe erweist sich als zweischneidig; denn sobald die Wissenschaft als Theologie in die Religion Eingang gefunden hat, beginnt sie ihre eigenen (wissenschaftlichen) Ziele mit ihren eigenen (wissenschaftlichen) Mitteln zu verfolgen, ohne zu bedenken, dass sie damit die Zwecke der Religion in keiner Weise fördert, wohl aber gefährdet. Zunächst zwar ist die Theologie immer bona fide in Betreff der Hormonie der theologischen und religiösen Ziele; aber am Abschluss gewisser Perioden der Theologie zeigt sich allemal die Discrepanz, und dann werden grosse Anstrengungen gemacht, um den entstandenen Riss zu verschmieren, was auch wohl, sei es in Folge Erschlaffung des religiösen Gefühls, sei es vermittelst Steigerung der theologischen Sophistereien auf eine Weile gelingt, bis nach Ablauf einer neuen Periode die Discrepanz nur um so schärfer zu Tage tritt.

Die katholische Theologie verhält sich etwa seit Thomas von Aquino wie eine todte Sprache; sie ist ein wohleinbalsamirter Leichnam, wie die Religion, der sie dient. Die protestantische Theologie hat zwar erhebliche Fortschritte gegen früher gemacht, aber je schneller diese Fortschritte waren, desto rascher folgten sich jene Momente, wo dem religiösen Gefühl himmelangst wurde vor seiner eigenen Theologie. Heute sind wir auf einem Punkte angelangt, wo die gefeiertsten apologetischen Schriften der Orthodoxen jedem gebildeten Leser nur noch das Gefühl des Ekels erwecken können über die berufsmässige Bornirtheit, welche dreist genug ist, den Halb- und Ungebildeten durch die vorgenommene Maske der wissenschaftlichen Bildung blenden zu wollen, während doch die Eselsohren lang genug zum Löwenfell herausgucken, — und wo auf der andern Seite die speculativen und kritischen Arbeiten der liberalen Theologen nur den traurigen Erfolg haben, Bewunderung der Emsigkeit und des Talents zu erwecken, welche an die Aufgabe vergeudet werden, die gangbaren Dogmen alles wesentlichen Inhalts zu entkleiden und ihnen doch noch irgend einen Sinn unterzulegen, der zu dem beibehaltenen Wortlaut wie die Faust auf's Auge passt. Die dauernde und wissenschaftliche Bedeutung der protestantischen Theologie ist eben eine bloss kritische und negative; von allen theologischen Leistungen der letzten Jahrzehnte ragen nur diejenigen wissenschaftlich hervor, welche die geschichtlichen und metaphysischen Voraussetzungen des Dogmas kritisch zerstören; aber alle Versuche zu retten und zu vermitteln, mag noch so viel Talent an dieselben gesetzt sein, erweisen durch ihre ephemere Bedeutung, dass das protestantische Zer-

störungswerk des christlichen Dogmensystems unaufhaltsam seinem Ziele zuschreitet.

Hat so die Religion im Allgemeinen eine Abneigung und Scheu vor der Wissenschaft, so befindet sich speciell das Christenthum im feindlichsten Gegensatz gegen alle Cultur, welche auf Ausnutzung der Hilfsquellen des Erdenlebens und auf Heimischmachen des Geistes in dessen gegebenen Bedingungen geht. Denn das Christenthum ist eine durch und durch transcendente Weltanschauung, welche mit allen ihren Interessen nur im Jenseits wohnt, und so sehr von den jenseitigen Interessen absorbirt ist, dass sie für das Diesseits durchaus keine übrig behält. Diese Behauptung kann nur demjenigen paradox klingen, dessen Auffassung der allbekannten Urkunden von Kind auf systematisch verfälscht worden ist, so dass es ihm nicht mehr möglich ist, dieselben mit unbefangenem Auge zu lesen. Der Protestantismus, der den offenen Compromiss der Rechte des Jenseits mit den restituirten Rechten des Diesseits, d. h. ein Mittelding christlichen Mittelalters und heidnischer Renaissance bildet, ist eben schon so durch und durch verweltlicht und entchristlicht, dass wir unsern Augen nicht mehr trauen, wenn uns einmal die wahre Gestalt der christlichen Idee (vom neuen Testament bis zu Thomas von Aquino hin) ohne die gewohnte Brille des Protestantismus gezeigt wird; wir sind bereits so sehr in weltlichen Interessen versunken, dass wir gar keine Ahnung mehr davon haben, was es heisst, religiös und christlich zu sein.

Wir wundern uns z. B., wie man die Anhänglichkeit an die die Religion repräsentirende Kirche über die Anhänglichkeit an das irdische Vaterland setzen könne, und es fällt uns gar nicht ein, wie total irreligiös im christlichen Sinne man sein muss, um sich darüber gar wundern zu können! Wie kann ein Christ die patriotischen und staatlichen Interessen für die Spanne Zeit seines irdischen Wandels mit denjenigen für das ewige Heil seiner Seele auch nur in Vergleich zu stellen und zu messen wagen! Die uns geläufige Forderung, den Patriotismus über die Religiosität, die Staatsgesetze über die Kirchengesetze zu stellen, beweisst auf's Deutlichste, dass die christliche Schätzung des Diesseits und Jenseits in unserm Bewusstsein eine direkte Umkehrung erfahren hat, dass wir die weltliche Zweckmässigkeit über die Sorge für die ewige Seligkeit stellen, was wiederum nur möglich ist bei eingerissenem Unglauben an die christlichen Verheissungen und Drohungen für die Ewigkeit der unsterblichen Seele nach Abstreifung des Leibes, sowie an die Wirksamkeit der von der Kirche gespendeten Gnadenmittel. Soweit wir noch nicht geradezu mit der Kirche und Religion gebrochen haben, ist sie doch das Aschenbrödel bei uns geworden, das den bevorzugten weltlichen Schwestern nachstehen muss.

Dass das Christenthum der Wissenschaft feindlich sein muss, bedar kaum der näheren Ausführung. Steht es schon mit der Theologie bedenklich genug, wie wir oben sahen, so wird eine von der Theologie und Religion sich ausdrücklich für unabhängig erklärende Wissenschaft noch weit gefährlicher

sein müssen. Soweit eine solche mit der Religion übereinstimmt, ist sie eine überflüssige Bestätigung dessen, was keiner Bestätigung bedarf; soweit sie der Religion widerspricht, ist sie verderblich, soweit sie dieselbe gar nicht berührt, ist sie ein nutzloses Forschen über irdische Dinge, das vom weltlichen Standpunkt interessant sein mag, vom christlichen aber werthlos ist. Bekanntlich waren es christliche Fanatiker, welche die alexandrinische Bibliothek anzündeten, und nach jenen Gedanken handelten, welchen die Legende dem Kalifen Omar in den Mund legt.

Das Bildungsinterresse, insoweit es sich nicht in apologetischem Interesse erschöpft, ist ein weltliches Interesse neben dem christlichen, welches von dem Einen, was noththut, die Seele unnütz ablenkt, und durch die Theilung des beschränkten menschlichen Gesammtinteresses dem christlichen Abbruch thut. Man kann desshalb mit voller Sicherheit behaupten: soweit die Vertreter der Religion Bildungsinteressen vertreten, so weit sind sie verweltlicht, ohne es vielleicht zu wissen; in der Regel aber geben sie nur vor, Bildungsinteressen zu vertreten, oder behaupten wohl gar, das Christenthum als solches verfolge weltliche Culturzwecke, um den Kindern unserer verweltlichten Zeit ihr so mit moderner Cultur geschminktes Christenthum annehmbarer zu machen.

Auch das Christenthum verdankt den Eintritt der Wissenschaft in die Religion nur der Nothwendigkeit der Apologetik. Nachdem die alle Grundlagen des einfachen christlichen Glaubens erschütternde Gnostik glücklich zurückgeschlagen war, nicht ohne ihre Spuren zu hinterlassen, waren es Clemens von Alexandrien und insbesondere Origenes, welche, um die Stelle der jugendlichen Religion in dem von griechischer Wissenschaft durchdrungenen Römmerreich sicherer zu stellen, die Verschmelzung dieser Wissenschaft mit dem Christenthum versuchten, wobei sie den griechischen Philosophen fast dieselbe Autorität wie den Glaubensurkunden beilegten. Dennoch beneidet selbst ein Origenes die Einfältigen im Glauben, wenn er zugibt, dass diejenigen am Besten daran seien, welche der Apologetik gar nicht bedürfen, weil ihr gläubiges Gemüth sich von keinen Einwürfen beirren lässt. In der That legte diese Vermengung mit der Wissenschaft den Grund zu beständigen Glaubensstreitigkeiten, und kaum hatte das Christenthum eine leidlich gesicherte äussere Stellung errungen, als es jene Kirchenväter, deren Leistungen es nicht mehr von sich auszuscheiden vermochte, als die ärgsten Ketzer verwarf und verfluchte.

Soviel ist gewiss, dass auch das Christenthum, trotz des ursprünglichen Wahnes von einer rein und blos apologetisch sich verhaltenden Theologie, doch immer nur widerstrebend den Bund mit der Wissenschaft eingegangen ist, und sich mit einer Theologie ausgestattet hat, "erst als es sich in einer Welt, die es eigentlich verneint, möglich machen wollte." Aber nicht etwa eine frische jugendlich aufstrebende Cultur, wie die heutige, war es, welche das Christenthum im Römerreich vorfand, sondern eine ausgelebte, verfallene

und absterbende Cultur; nur eine solche konnte es überwinden, und nur eine solche konnte es sich ohne Gefahr einverleiben. Aber selbst die Reste einer untergehenden Bildungsepoche konnte das Christenthum sich nur dadurch assimiliren, dass es die letzten etwa noch in derselben vorhandenen Lebenstriebe erstickte, und nur in dem Sinne, dass es dieselben wie ein in Spiritus gesetztes anatomisches Präparat auf unsere Zeiten conservirte, keineswegs aber als ob es im Stande gewesen wäre, dieselben nach irgend einer Richtung hin weiterzubilden.

Dass aber überhaupt das Christenthum sich damit befasste, die todte Bildung des Alterthums über den Fall des Römerreichs hinaus in irgendwelcher Weise zu conserviren, war wiederum keineswegs ein christlich religiöses, sondern rein und ausschliesslich ein weltlich hierarchisches Interesse. Ebenso wie die römische Hierarchie an der todten lateinischen Sprache um der Einheitlichkeit der Kirchenleitung willen festhielt, ebenso pflegte sie die klassische Literatur nur desshalb, weil es die einzige Schule war, in der man damals literarische Bildung überhaupt erlangen konnte, und weil sie diese literarische Bildung brauchte, um der Hierarchie und dem Clerus eine auszeichnende, imponirende Stellung unter den barbarischen Völkern des Mittelalters zu sichern. Insbesondere war diese Taktik erfolgreich den Germanischen Stämmen der Völkerwanderung gegenüber, welche vor der "Runenkunde" eine heilige Scheu und Ehrfurcht mitbrachten. Wenn also das mittelalterliche Christenthum die alten Classiker pflegte, so geschah dies keineswegs aus Achtung oder Liebe zu der Bildung, die in denselben zu finden war, sondern zu ganz äusserlichen, hierarchischen Zwecken; es betrachtete die alten heidnischen Schriften als ein nothwendiges Uebel für die Erziehung eines theologisch-literarisch gebildeten Clerus, sah sie aber dabei zugleich als Teufelswerk an, das man nur unter Bekreuzigung und Furcht für das Seelenheil in die Hand nehmen dürfe.

Eine solche Anschauung entsprach durchaus der transcendenten christlichen Weltanschauung, und die Reformation konnte nur deshalb der Renaissance die Hand zum Bunde reichen, weil sie zugleich ein halber Abfall von der christlichen Weltverachtung und Weltflüchtigkeit zur heidnischen Weltfreudigkeit war. Der Fortgang der Geschichte hat gleichfalls gelehrt, wie berechtigt die Furcht des wahren Christenthums vor den heidnischen Classikern war, indem thatsächlich die Renaissance des classischen Heidenthums die Entchristlichung der europäischen Völker bedeutend beschleunigte.

Diese Andeutungen werden genügen, um jede Hoffnung zu vernichten, aus der Assimilirung der antiken Bildung durch das Christenthum Schlüsse auf eine Verschmelzung mit der modernen ziehen zu können. Musste das Christenthum schon die Auferstehung der unter hermetischem klösterlichem Verschluss gehaltenen alten Bildung fürchten, so wird es noch weit mehr die moderne zu fürchten haben, welche zwar aus der Renaissance der alten hervorgegangen ist, aber diese verjüngt und neugeschaffen und durch hochwich-

tige Bildungselemente vermehrt hat, die dem Alterthum so gut wie unbekannt waren. Eine Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft in unserm Sinne besassen die Alten nicht, und die auf diesen gegründete moderne Weltanschauung würde allein schon (auch ohne Berücksichtigung der Fortschritte der Philosophie) genügen, um das Verharren bei der christlichen Weltanschauung unmöglich zu machen. Nun ist aber eine Religion nicht ein mechanisches Anhängsel an irgend einer Weltanschauung, das man von dieser abnehmen und beliebig an eine andere, ihr entgegengesetzte hängen könnte, sondern sie ist organisch aus der ihr zu Grunde liegenden Weltanschauung erwachsen und mit ihr verwachsen. Reisst man sie von diesem Mutterboden los, so hat man keinen lebendigen Organismus mehr in Händen, sondern nur noch ein todtes amputirtes Glied eines zerstörten Organismus, wie es etwa ein Baum ist, den man über dem Erdboden abgesägt hat.

Dieses Argument scheint mir so durchschlagend, dass es allein hinreichen würde, um die Frage, ob Umbildung oder Neubildung der überlieferten Religion erforderlich sei, im letzteren Sinne zu entscheiden. Von besonderer Wichtigkeit ist es, dass die Reformatoren noch wesentlich mit der biblischen Weltanschauung in Einklang waren, und deshalb diese Frage im umgekehrten Sinne wie wir entscheiden konnten und mussten. Wenn Melanchton mit Heftigkeit gegen das kopernikanische Weltsystem protestirte, so erscheint das ehrwürdig; wenn aber heutzutage die lutherischen Orthodoxen in dem nicht wegzusophistisirenden Widerspruch der Bibel und Naturwissenschaft über die Sonnenbewegung sich auf die Seite der Bibel stellen, so finden wir das lächerlich. Was beweist die Verschiedenheit dieses Eindrucks anders, als dass die moderne Bildung es denen, welchen sie zugänglich geworden ist, unmöglich machen muss, gläubige Christen im vollen unentstellten Wortsinn zu sein?

Aehnlich wie mit dem Verhältniss des Christenthums zur Wissenschaft steht es mit dem zur Kunst. Die Bilderstürmer und Orgelzerstörer haben zu allen Zeiten die reine christliche Idee für sich gehabt, und der Einlass der Kunst in den religiösen Cultus ist niemals etwas anderes gewesen, als eine weltliche Lockspeise für die grosse Masse derjenigen, deren religiöses Gefühl für sich allein nicht mächtig genug war, um ohne die Beihülfe solcher exoterischen Reiz- und Erregungsmittel des Gemüths die Kosten der Andacht und Erbauung zu bestreiten. Es war gewiss ein recht schwächlicher und sachlich unbegründeter Compromiss, welcher die grossen Kirchenstreitigkeiten des Oströmischen Reichs mit der Bestimmung abschnitt, dass Statuen zwar aus den Kirchen verbannt, Gemälde aber beim Gottesdienst gestattet sein sollten; der Einfluss, den diese Entscheidung auf die Geschichte der Malerei gehabt hat, ist keinenfalls der christlichen Idee als Verdienst zuzuschreiben, da dieselbe vielmehr eine Concession der letzteren an den weltlichen Kunstsinn der Kirchengänger vorstellte. Wie dem aber auch sein möge, und wieviel auch die Künste von dem Einfluss des Christen-

thums auf das Gemüth indirekt Nutzen gezogen haben mögen, so viel ist gewiss, dass es heute gar keine lebendige christliche Kunst mehr giebt, sondern in der bildenden wie in der Tonkunst nur noch academische Studien in der Manier todter christlicher Stilarten geliefert werden. Soweit unsere Kunst noch lebensfrische Sprossen treibt, zeigt sie sich durch und durch weltlich, d. h. unchristlich, und dies ist ein weiterer Beweis für die Unchristlichkeit unserer Zeit, da eine solche Erscheinung rein unmöglich wäre, wenn unsere moderne Cultur wirklich eine christliche wäre, wie die Theologen uns vorreden wollen.

Wenn die bisherigen Gegensätze zwischen Christenthum und Cultur sich wesentlich auf die transcendente Weltanschauung des ersteren und die immanente der letzteren zurückführen liessen, so kommen wir nunmehr zu der Unverträglichkeit des theistischen Grundcharakters der christlichen Metaphysik mit dem modernen Bewusstsein. Diese Unverträglichkeit tritt zwiefach, auf theoretischem und auf praktisch-ethischem Gebiete hervor. In theoretischer Hinsicht ist es die von allem Theismus unabtrennbare Vermenschlichung Gottes, gegen welchen das moderne Bewusstsein sich mit Entschiedenheit auflehnt. So lange der Theismus das ihn vom Pantheismus unterscheidende Merkmal der Persönlichkeit Gottes festhält, so lange kann er den Anthropopathismus nicht abstreifen, so lange aber wird er mit der modernen Bildung unvereinbar bleiben, welche sich nur noch einen der Welt immanenten Gott der ewigen Vernunftgesetze gefallen lassen kann, aber gegen jeden transcendent der erschaffenen Welt gegenüberstehenden und sie von aussen regierenden Gott protestiren muss. So lange das Christenthum den Theismus als metaphysische Grundlage festhält, wird es stets die Gefahr erzeugen, dass der als Reaction hierauf entstehende Widerwille gegen einen transcendenten antropopathischen Gott das Kind mit dem Bade ausschütte, d. h. mit dem Glauben an den einzigen ihm vom Christenthum als möglich gezeigten Gottesbegriff den Gottesglauben überhaupt für absurd erkläre, und dem Atheismus in Gestalt des materialistischen Naturalismus verfalle. In die gesammte transcendente Weltanschauung des Christenthums passt nun freilich nur ein transcendenter durch Wunder die Welt lenkender Gott, ebenso wie in die wissenschaftliche Weltanschauung des modernen Bewusstseins nur ein immanenter, die Welt durch unwandelbare Gesetze regierender Gott passt. Auch hier ist demnach der Gegensatz unheilbar, so lange nicht mit der christlichen Idee in ihrem Grundwesen gebrochen wird, und alle wohlgemeinten Bemühungen von philosophirenden Theologen und theologisch angehauchten Philosophieprofessoren, welche auf Vermittelung dieser Alternative hinzielen, sind schwächliche Sophistereien, welche sich zwischen zwei Stühle setzen und vertuschen wollen, wo nur klare Entscheidung fördern kann.

Diese anscheinend rein theoretische Differenz erhält nun aber eine noch

grössere Bedeutung dadurch, dass sie von den weitgreifendsten praktischen Folgen ist. So lange ich nämlich an einen theistischen Gott glaube, der mich sammt der Welt geschaffen, und dem ich gegenüberstehe wie das Gefäss dem Töpfer, so lange bin ich ein Nichts gegen ihn, eine Scherbe in seiner Hand, und kann meine Sittlichkeit in nichts anderem bestehn, als in der stricten blinden Unterwerfung unter den allmächtigen heiligen Willen dieses transcendenten Gottes, d. h. so lange kann alle Moralität nur auf dem von aussen an mich herantretenden Gebot beruhen, oder heteronom sein. Nun fängt aber die wahre Moralität erst mit der sittlichen Autonomie an, und die heteronome Moral, wie werthvoll sie auch als Erziehungsmittel für Unmündige sein mag, wird zur unsittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn sie sich ausdrücklich an deren Stelle setzt. Da nun aber der Theismus kein Moralprincip über oder neben dem göttlichen Willen dulden darf, so muss alle theistische Moral nothwendig unsittlich wirken, insofern die Bildung schon bis dahin fortgeschritten ist, dass die für sittliche Autonomie nothwendige Reife des Geistes erlangt ist. Das moderne sittliche Bewusstsein ist sich nun aber darüber schon ganz klar, dass Handlungen, die nur gehorsame Ausführung eines fremden Willens sind, niemals einen sittlichen Werth im eigentlichen Sinne beanspruchen können, vielmehr die moralische Bedeutsamkeit erst bei der selbstgesetzgebenden Selbstbestimmung anfängt, und es befindet sich daher auch auf ethischem Gebiet im diametralen Gegensatz zu dem christlichen Bewusstsein, das von der theistischen Grundlage und deren Consequenzen nicht loszureissen ist.

Von welcher Seite man also auch die Grundideen des Christenthums und die der modernen Bildung betrachten möge, überall stellt sich der unvereinbare Widerspruch beider heraus, und es ist daher kein Wunder, wenn dieser Widerspruch auch in allen abgeleiteten Fragen mehr oder minder zu Tage tritt. Nur zufällig kann einmal eine Uebereinstimmung in den Consequenzen dieser Ideen sich herausstellen, wie eine falschgelöste Aufgabe durch zufällige Fehlercompensation wohl auch einmal zu einer richtigen Lösung führen kann. Daneben jedoch ist es sehr wohl möglich, dass gewisse bisher nicht berührte Seiten der christlichen und modernen Weltanschauung, welche für die beiden Standpunkte wohl unentbehrlich aber doch nicht von specifischer Bedeutung sind, eine Uebereinstimmung zeigen, z. B. der geschichtliche Realismus und der Pessimismus. Des ersteren sind wir uns kaum bewusst, weil der Gegensatz desselben unter uns zu schwach vertreten ist, und der letztere beginnt eben erst in das Bewusstsein der modernen Bildung seinen Einzug zu halten; beide können also unser Urtheil als Ganzes nicht alteriren, dass die Grundprincipien des Christenthums und der modernen Bildung im unversönlichen Widerstreit liegen, und dass dieser Widerstreit nothwendig entweder mit einer siegreichen Reaction des Christenthums oder mit einer völligen Ueberwindung des Christenthums durch die unchristliche moderne Cultur, entweder mit der Knebelung aller Völkerfreiheit durch den gewaltig anstürmenden Ultra-

montanismus oder mit dem Untergange des Christenthums (wenn auch nicht dem Namen, sodoch der That nach) enden muss.

Nur ein hoher Glaube an die logische Consequenz der Entwickelung der Ideen in der Geschichte konnte vor den Tagen von Königgrätz und Sedan die Zuversicht auf den Sieg der modernen Cultur festhalten. Erst nachdem Preussen das deutsche Reich gegründet, mit dem Kryptokatholicismus Friedrich Wilhelm des IV. und des in seine Fussstapfen tretenden Ministers Mühler gebrochen und seine grösste geschichtliche Aufgabe in der Wiederaufnahme des tausendjährigen Kampfes gegen Rom erkannt hat, erst jetzt ist ein fester Punkt gegeben, der das Christallisationscentrum für alle modernen Culturbestrebungen im Kampfe um ihre vom Christenthum bedrohte Existenz werden kann. Dass der gegenwärtige Kampf zwischen Staat und Kirche von beiden Seiten wirklich den Charakter eines Vernichtungskampfes trägt, darüber kann sich wohl kein Einsichtiger täuschen, der die unbewussten Ziele der Geschichte von den augenblicklich mit Bewusstsein in's Auge gefassten Zwecken zu unterscheiden weiss. Die Kirche will den Staat zu ihrem Gensd'arm, der Staat die Kirche zu einem staatlich bevormundeten Verein herabdrücken; der letzte und tiefste Sinn dieses Kampfes aber ist die Entscheidung der Frage, ob für das Bewusstsein der heutigen Menschheit das Jenseitige oder das Diesseitige, das Himmlische oder das Weltliche, das Ewige oder das Irdische den Vorrang hat, ob das religiöse oder das weltliche, das christliche oder das Cultur-Interesse überwiegt. Inwieweit noch wahrhaft christlicher Sinn im Protestantismus steckt, ist daran zu erkennen, wie weit innerhalb der protestantischen Sekten gegen den Staat Partei genommen und die Solidarität der christlichen Interessen mit denen des Katholicismus erkannt wird. Ein Sieg des Ultramontanismus würde sofort einen Sieg dieser orthodox-evangelischen Bestrebungen im Protestantismus zur Folge haben; der Triumph des Staates über den Katholicismus würde jene winzigen Gegner wie den Staub von einer alten Scharteke mit wegblasen. Es schreiben und sprechen Viele von dem gegenwärtigen "Culturkampf"; aber wohl nur Wenige von diesen haben sich klar gemacht, dass es der letzte Verzweiflungskampf der christlichen Idee vor ihrem Abtreten von der Bühne der Geschichte ist, gegen welchen die moderne Cultur ihre grossen Errungenschaften mit Aufbietung der äusserten Kräfte auf Tod und Leben zu vertheidigen hat.

(12) It may be safely assumed that there is only one country in the world in which such an amazing exhibition as that which has been presented in the trial of Mr. Beecher at New York could possibly occur. We are not now concerned with the immediate issue of the inquiry. How far the specific charges against the defendant have been substantiated is in itself a question of very little consequence, and one into which we are certainly not disposed to enter. Whatever may be the truth as to particular incidents, Mr. Beecher's own account of himself is sufficient to show what sort of a man he is, and what

is the nature of the religious influence which he disseminates among his flock; and it is unnecessary to follow out the subject in all its details. It is more important to observe the light which the case throws on some peculiarities of American temperament and feeling, as displayed in the manner of the trial and the attitude of the public in regard to it. The mere fact that a man in Mr. Beecher's position should be for a moment exposed to suspicion is of course very shocking; and it might have been supposed that there would be a general desire to dispose as quietly and quickly as possible of allegations which, whether true or false, could not fail to have a very disturbing and injurious effect on the public mind, and that in any case the inquiry would be conducted with becoming gravity. Instead of this, everybody has apparently conspired to spin out the proceedings as far as possible, and to invest them with a spurious and sensational interest. First there was the Church inquiry and the voluminous correspondence in the newspapers. Then, before the trial actually began, a week or two was spent by the counsel on each side in examining at great lenght the persons summoned as jurors as to whether they had formed any opinion on the case, or were likely to be prejudiced by their religious or social views, or their own domestic relations, and thus there was a preliminary inquiry into the personal history of a large number of people, which was fonnd very amusing. The speeches and the evidence have also been made the most of in a similar way; and as if this were not enough, the newspapers have freely given their opinions on the progress of the case, and offered evidence of their own. The point at issue is in itself a very simple one, and the testimony bearing on it might have been easily compressed within a small compass; but then everybody had agreed that this was to be a great trial, and the utmost amount of display and exitement must be got out of it. The public expected to have its curiosity well tickled, aud the performers in the case, on their part, were determined to lose no opportunity of showing themselves off to the greatest advantage.

Accordingly the examination of witnesses, instead of being strictly confined to the facts of the case, has been made to include almost everything under the sun. Most Americans in the course of their lives pass through a variety of occupations, and when their private life is minutely gone into, as it was in this case, they have a good deal to tell. Witnesses were also exhaustively probed as to their religious opinions, and indeed a considerable part of the evidence is made up of theological speculations. One witness was requested to give "an estimate of the ability and educational acquirements of Mrs. Woodhull and Colonel Blood," who were really not connected with the case at all. As for Tilton, he was subjected to such a cross-examination in regard to every part of his career that it might almost have been supposed that it was the plaintiff who was being tried and not the defendant. Mr. Beecher himself naturally played a very conspicuous part, and not only his evidence, but his way of sitting in Court, in the midst of his family, his little quips and jokes,

his varying attitudes and gestures, and even his sniffs and sneezes, seem to have been found as good as a play. Indeed when we read the report of his performance on the witnessstand, one might almost fancy it related to a new actor combining the qualities of Salvini and Toole. When asked to define the growth of Mrs. Tilton's religious character, he gave an answer which, we are told, "was so full of thought and beauty as to excite much admiration in the Court-room;" and when he denied that he had been guilty of any improprieties, "the audience indulged in a long-continued burst of applause." "His voice, clear and distinct, was raised to the highest pitch; he threw back his head, and his cheeks were flushed with feeling and pride." In describing an interview with Tilton, Mr. Beecher did so in a dramatic manner, giving "a ludicrously perfect imitation of Tilton's tones and gestures." We are also told how, when he went to get the letter of retractation from Mrs. Tilton, he found her dressed in white on a white bed, her arms folded on her breast, her face like snow, and looking like one dead though alive, and "the narrative was given with the most exquisite tenderness and pathos." "Every word told," and when in one part Mr. Beecher's voice broke, and his eyes filled with tears, "ladies in the audience, and some of the jury also, cried; it was a triumph for the defendant."

It is impossible to read the reports of the trial with which the American newspapers have for some months been flooded without feeling that there must be something essentially unsound in the constitution of a society which delights to gorge itself day by day withsuch loathsome garbage, which treats the suspected wickedness of a popular preacher as a good bit of gossip, and prostitutes the forms of justice to the purposes of mere personal display and popular amusement. It would appear that public opinion on the whole, though it has had fluctuations, is on the side of Mr. Beecher; not that he is generally believed to be innocent, but simple because people are tickled by his histrionic effrontery, and by the way in which he makes himself interesting; and his counsel has also helped him in this respect by recalling the dark days of the war, when Beecher grappled with an infuriated foreign aristocracy on its own soil. It does not appear that anybody takes what he says very seriously, but his smartness is irresistible. Since the scandel arose the attendance at Plymouth Church on Sundays and on lecture nights has immensely increased, and the preacher is almost buried in gifts of flowers for his platform. Whenever there has been any particulary suggestive evidence in court there has been a rush to church to see how the pastor took it. After Mrs. Moulton's disclosures, for instance, Mr. Beecher preached on meekness, and the crowd not only filled the church, but blocked the surrounding streets. He read, we are told, the Thirty seventh Psalm, "investing it with all the charms of studied elocution, and placing a significant inflection upon every sentence that seemed to relate to his own troubles;" and then he went on to improve the occasion with greasy unction, arguing of course that chastening

was a sign of Divine love. Among his illustrations of the advantages of meekness, he recommended the policy of a creditor who takes his debtor to Delminico's, and gives him the best dinner that money can buy, telling, him he means to stand by him and see him through, though of course without meaning anything of the kind, and then persuades him to give him an advantage over other creditors; and this seems to have been much enjoyed by the audience. All these lectures and sermons are now reported at full lenght in the papers, along with the proceedings of the trial; and, in fact, Mr. Beecher has never filled the stage to the same degree as during the last few months.

The general drift of Mr. Beecher's gospel seems to be that it does not much matter what a man does as long as he is full of spiritual fervour and love for his fellow-creatures; and in his own case he certainly appears to have carried charity to its extreme limits in his intercourse with the persons whom he accuses of conspiring to ruin him. It was at the end of 1870 that Tilton wrote to him requiring, "for reasons of which he was explicitly aware," to resign the pastorship of Plymouth Church; but down to just before the recent explosion he remained on not only friendly, but even affectionate, terms with his accusers, Tilton and Moulton. He calls Moulton's conduct "god-like," and Tilton "one of the most delicate and generous of men," and there is not the slightest trace in his interviews with them of any indignation at the imputation of infamous conduct, or even any attempt to deny it. All he asks is that the story shall be kept secret; and it is only after he finds that Tilton and others have been tattling, and that there is no longer any chance of it being suppressed, that he assumes the high moral tone. No adequate explanation has been given of the tone of hopeless despair in which he pleaded for hushing up the scandal; but still more significant in his fondling of his traducers. One day he embraced Tilton and kissed him on the mouth; another time they "fell into an easy and unbusinesslike chat," and Beecher says he sat down on Tilton's knees "to make the appeal closer," and, Mrs. Tilton coming in, they kissed all round. It is difficult to imagine anything more revolting to a healthy mind than such endearments between people in such peculiar relations to each other; but the same sickly and unnatural emotionalism characterizes their whole intercourse. Mr. and Mrs. Tilton, it should be remembered, were both pet pupils of Mr. Beecher, and appropriated fruits of his teaching and example.

A writer in the *Times* lately spoke with hopeful expectancy of "the strange upheavings of American thought," and of the advantage which our benighted country would be likely to gain from a system of "moral telegraphy" with the other side; but the disclosures of this case may perhaps suggest some doubts on the subject. The sort of sickly sentimentality and morbid excitement which has been manifested by the whole of the set under the influence of the Plymouth pulpit demonstrates clearly enough the baneful results of an

artificial system of religion which has for its object rather the titillation of the emotions than the steady pursuit of sober piety. The freaks of erotic fervour under religious disguises are by no means novel, and require to be guarded against at the outset. "Do men," asked Wesley, in dealing with a similar epidemic in his own day, "gather from this amorous way of praying, or this luscious way of preaching righteousness, any real holiness? Any one who studies the revelations of this trial can have no difficulty in answering the question.

The evidence given in this unfortunate trial confirms a belief which a good many persons in America had begun to entertain long before the opening of this controversy—the belief that the influence of Plymouth Church was becomming rather too hysterical and morbid to produce any real and beneficial results. The picture which the trial enables us to draw of the social and religious circle is a strange one: full of paradox, full of what might seem almost impossible contradiction. The atmosphere of that circle was charged and surcharged which sentimentalism. Sentimentalism in religion, sentimentalism in politics, in friendship, in the relations of teacher to pupil, of friend to friend, of man to woman, softened and soddened the air of daily life until it became hardly possible to see anything in its true and simple outlines. We can afford to smile with a sort of pitying admiration over the generous simplicity of George Eliot's Dorothea, who would have considered a question of sex irrelevant where any good was to be done to anybody. But the Beecher trial affords us dismal evidence in every column of its repulsive details that it will not do for a congregation of sentimentalists to start out on missions of beneficence and sympathy with the theory that in such causes the question of sex is irrelevant. All the kissing and embracing, all the tears of joy and grief, and pious friendship and Christian love, and we know not what else with which the records of this trial are bespattered, are read with an almost comical sense of incongruity when we see to what fire results they conducted.

A goodly proportion of the leading members of boths sexes of the Plymouth Church congregation have been put on what in American reports is called "the stand," during the weary process of this case. What does their evidence tell us—us to whom the guilt or innocence of Mr. Beecher, the reality of Mr. Tilton's wrongs, the fidelity of Mr. Moulton's friendship, the child-like purity or serpent-like craft of Mrs. Tilton, are of little importance. What we learn is, that each of these brothers and sisters seem to have in all love accused the other of perjury and immorality. People appear to have kissed each other and wept in pure platonic friendship on each other's shoulders, and then gone away and dictated to their legal advised the most deliberate accusations of fraud, falsehood, and vice against one another. Next day, and even without taking the trouble to cancel the recorded accusation, they have embraced again, and each has declared the other to be the pure and perfect type of a Christian man or woman, as the case might be. Virtue

seemed to consist in effusion of the feelings. If men and women could prate of the higher life, and of Christian friendship, and would only cry over each other, and kiss each other, it did not seem to be considered of much importance what else they did or left undone. In this atmosphere of maudlin physical emotion all robust and healthy manhood and womanhood appear to have been treatened with decay. The lines dividing truth and falsehood were gradually blurred, and virtue and religion were shown, only by the 'words people said, and not by the things they did.

Some readers may think that we exaggerate. Those, however, who have ever glanced over the reports of this trial, out of which no one appears to have come with credit, will rather be inclined to believe that we have skimmed all too lightly over records of painful and shocking significance.

(13) The 260th noonday service at the City Temple, was held yesterday, and at its close the minister, the Rev. Dr. Parker, intimated that there had just arrived from America, and was present among them, Mr. Thomas J. Shearman, a member of Plymouth Church, and one of Mr. H. W. Beecher's counsel in the late trial. Dr. Parker intimated that those who desired might remain, when Mr. Shearman would answer any questions on the subject of the trial. Some hundreds of both sexes did so. Dr. Parker introduced Mr. Shearman, remarking that the thing most wanted in this case was information. He had seen in a leading article of the principal Conservative journal in the North of England the statement that this famous trial was an action for libel brought by Mr. Beecher against Mr. Tilton. For himself, he had endeavoured to acquaint himself with the merits of the case by reading the best newspaper reports from day to day. Mr. Shearman, after explaining that the invitation extended to him was intirely unexpected, said that if his relation to Mr. Beecher's case had been merely professional he might not have felt at liberty to speak of it on such an occasion. But he had been a friend of Mr. Beecher for 25 years and a member of Plymouth Church for many years, and when he took charge of the case he did so upon the express condition—contrary to the wishes of Mr. Beecher and his other friends—that he should receive for his 12 months' services no compensation whatever. This he did partly from the extreme personal affection which he felt for Mr. Beecher, but partly because he felt that the cause of Christianity required that the case should be throughly sifted and the exact truth ascertained, free from the restriction to which a counsel under a fee must necessarily submit. Mr. Beecher had given him the freest access to his house and papers, and he had made it his business to know the whole truth upon every point, and to base the defence upon that alone. In this determination Mr. Beecher had always most heartily concurred. He said that the whole case rested upon the word of Mr. Moulton, who seemed to pass in England for a merchant of high standing and good repute, whereas Mr. Moulton was, in fact, a man of very low origin, and whose word, even in commercial matters, was in very bad repute, while

in respect to this case, he was known to have threatened adverse witnesses in blasphemous language, and to have shown himself utterly unscrupulous. Mr. Shearman referred to an impression which he thought existed in England that Mr. Beecher had admitted some "improprieties." This he entirely denied, unless it was an impropriety in Mr. Beecher to kiss, on a few occasions a lady whom he had known from childhood intimately, whose husband constantly kissed Mr. Beecher himself, and expressly desired his wife to kiss him. If such things where necessarily wrong, no doubt Mr. Beecher was wrong; but, if so, a vast proportion of American society must be condemned, for Mr. Beecher* was really more cautious in his relations with ladies thus brought up in his church, and looking upon him as a father, than was usual among the clergy in America.

(14) The two Americans who for some time past have been conducting a remarkable religious movement in the North have at length addressed themselves to the Metropolis, and the vast and various population of this City is invited to hear and judge for itself. Judgment, perhaps, is not exactly the faculty with which these gentlemen are most concerned; they invite belief and sympathy, and they appeal to the heart rather than to the head. Still, criticism is inevitable, and they have already encountered a good deal of it. Revivals are not a novelty, and have not always proved in the end satisfactory, and a great part of the public are not a little anxious to know what is the kind of influence which has been collecting congregations of many thousands, and, as is said, influencing for good a great proportion of them, in the Northern towns. On the latter point, indeed, the balance of favourable testimony is very considerable; and if only it be true that Messrs. Moody and Sankey have roused numbers of people to a more moral and more elevated life, mere criticism of their methods is somewhat ungenerous and out of place. But the world is suspicious of religious enthusiasm, reasonably, perhaps, with respect to some modern instances of it, but certainly unreasonably on the whole it is mainly by great fermentations of faith and zeal that the world itself has been lifted to its present level—a level, low as it may be, far higher than that of the past. Still, there are such things as spurious kinds of excitement, and when the London Clergy were invited a little time ago to meet Mr. Moody in a Conference they were, not unnaturally, rather irresponsive. Mr. Moody surprised them on that occasion by taking for granted their sympathy with the purpose of his mission, and discussing his plan of operations. He is, at all events, a man who takes his own line, and leaves you to follow or not, just as you please. However, he is now in the North of London, and he proposes to go in turn to the South, the East, and the West. He is to be heard nearly every night at the Agricultural Hall, and the largest building in London is converted into an open Church, not only for the inhabitants of London itself, but for numbers to whom London is more accessible than any other place which the Americans are likely to visit.

They will see in the audience itself a spectacle not to be forgotten. In our Churches and Chapels even the two or three thousand people collected are for the most part broken up into sections, and are rarely seen as a whole. But the Agricultural Hall brings them together in one vast mass, and the sense of association becomes extraordinarily powerful. The singing, in particular, acquires a new force with such a volume and unison of sound. Mr. Sankey sings his solos with skill, but it may be doubted whether either the words or the execution would of themselves be effective. When the hymns, however, are sung in unison by the greater part of the audience the effect is irresistible. The tunes are at least melodious, and melody from thousands of human voices sweeps individuals into its swell like the waves of the sea. Much of Mr. Moody's success may, perhaps, be attributed to this influence, the more fairly as, by bringing Mr. Sankey in his train, he himself acknowledges the usefulness of such an aid. To assign, however, a great part of the effect produced to the numbers and to the music is no disparagement to the work itself. For that matter, every Church and every Christian gathering, even down to the typical "two or three," is an admission that men are for some purposes better influenced in bodies than as individuals, and these are not days when any considerable sect of Christians can consistently disparage the influence of music. They are all trying to outdo one another in new hymns, new tunes and elaborate musical services. Mr. Sankey simply confines himself to the kind of tunes and to the mode of singing with which multitudes can be most readily brought into harmony. Both the crowds and the music, however they may contribute to the general result, are perfectly legitimate aids, and it is a mere matter of good sense for a preacher to employ such influences for predisposing his hearers to listen to him. But people would not come together for weeks in large towns like Birmingham merely to hear impressive singing nor to yield to the impulse of association. They come to hear Mr. Moody, and the main question is, what has he to say? That appears to be always very simple, and, so far as concerns what may be called the artistic side of it, not more remarkable than Mr. Sankey's singing. A good many people seem to come away disappointed, and wonder what is the secret of the success of preaching which has so little of what they deem oratorical. It is straightforward, racy, full of American humour, often, it must be owned, a little vulgar. It is not pleasant sometimes to hear venerable narratives and events around which a halo of hallowed imagination has gathered presented as if they were good American stories, picked up the other day in Chicago. Theological ears are likely to be offended by a disregard not merely of delicacies of expression, but by a sense that truths of wide and mysterious import are narrowed and hardened. But to the great majority of the audience all these defects are scarcely appreciable. What they are conscious of is that they are being told some very home truths by a very simple and earnest man, and that he is perfectly confident he is showing them the means of becoming better men and women,

and of having a better hope in this world and the next. As the preacher last night, who was not Mr. Moody, put it very well, if you wake a man out of sleep and make him aware there is a fire in his house, it is a time for using the first fire-escape you may bring him, not for discussing which kind of fire-escape is the best. Mr. Moody tells his hearers that most of them need to be "saved" and that all of them can be saved if they will believe in a Saviour whom he proclaims. A vast number among them know that the first part of this statement is perfectly true, whatever may be its precise theological interpretation. They are very ill-satisfied with themselves at heart, and would be thankful to be assured of a means of becoming better. What wonder if they listen eagerly to a man who tells them that he has found this "Salvation," and who impresses upon them the conviction that he knows what he means, and is speaking out of a real experience? In the dim twilight through which an immense number of men and women are groping their way through life, not without many falls and much self-distrust, it is inevitable that a strong clear voice, however strange its tones, should attract confidence and win a following. Mr. Moody calls unhesitatingly to this struggling, confused mass to follow him, and to follow him in a direction which, on the whole, is guaranteed by an ancient and sacred experience, and he is obeyed.

If there are those who are rather inclined to exhort Mr. Moody's hearers to caution than to give him encouragement, let them ask themselves one or two broad and simple questions. By all means let them be cautious in controlling and directing the results of such a movement, and do their utmost to obviate that worst of illusions that all the work of a new life is done when a man is "converted." But, in the first place, is any Christian Church in this Metropolis in a position to say that it can afford to dispense with any vigorous effort to rouse the mass of our people to a more Christian life? The congregrations who are to be seen in our Churches and Chapels are but a fraction of the hundreds of thousands around them, of whom multitudes are living a little better than mere animal existence. If any considerable proportion of them can be roused to the mere desire of something higher, an immense step is gained; and if the churches are really a higher influence still, Mr. Moody will at least have prepared them a better material to work upon.

(15) The following letter, addressed by the Archbishop of Canterbury to a friend of his who is a layman, appears in the *Record*: —My dear Lord,— Very soon after the conversation we had last week on the missionary movement which Mr. Moody is conducting in London, I found an opportunity of consulting most of my episcopal brethren on the subject. I would not be understood as speaking in their name, but my own view is very much strengthened by what I heard from them. It is impossible for me, in the position which I occupy in the national Church, not to take the deepest interest in a movement which, seeking the spiritual welfare of our people, has been so wonderfully successful

in drawing together great masses to hear simple addresses on the great Gospel doctrines. I have communicated with parochial clergymen of various opinions on the subject, and I am sure the movement is regarded by all of us with deep interest, and we pray that it may bring a blessing to many souls. Many of our parochial clergy, as you are aware, have been present at the meetings in question, and those, who have stood aloof have done so, not from any want of interest, but because they have felt that, greatly as they rejoiced that simple Gospel truths were urged on their people's consciences, there were circumstances attending the movement to which they could not consistently give their approval. The missionaries have been at work in different parts of the country for many months, and for several weeks in the metropolis, and their system is now generally understood. If there is a difficulty in the clergy generally giving any official sanction to the details of the work, you will at once see that, in the case of the Bishops, there are greater difficulties in the way of any direct sanction which, coming from them, could not be regarded as other than official and authoritative; and I confess that the objections I originally felt still remain in full force now that we have had time to examine and to learn from various quarters the exact nature of the movement. That addresses urging, in whatever homely language, the great truths of the Gospel on our people's consciences should be delivered by laymen is no innovation among us; and I heartily rejoice that the present movement is conducted on so great a scale and with such apparent success. It is chiefly from the "after-meetings" for confession of sin and for guidance of the conscience, as they have been described to me, that I am apprehensive lest evil may arise. I cannot think that the delicate and difficult duty of thus ministering to anxious souls ought to be intrusted to any who have neither been set apart by the Church for this especial office nor have given proof of such a spiritual insight as may in certain cases be held to take the place in this particular of the regular call to the cure of souls. I cannot but fear, from what I have heard, that the counsel given at these meetings must often be crude and founded upon no knowledge of the real circumstances and state of mind of those to whom it is addressed; while there is danger also lest some self-constituted advisers of others may do harm to themselves, seeking to be leaders when in truth they have much need to be led. I learn also that in the organization for addressing God publicly in prayer a great deal too much is trusted to the readiness of any one who may be present to accept without due preparation the grave responsibility of guiding the devotions of the multitude assembled. These objections are quite indepedent of others which I have heard urged upon good authority, against particular statements as to doctrine said to be made without sufficient guard or explanation. I am not alluding so much to any depreciation of the ordinances which Christ has established for the edification of His Church, but rather to the allegation that in the discourses of the missionaries there are unwise and untrue representations of the almost universal necessity of instantaneous conversion and an

ignoring of the full Scriptural teaching as to the nature of repentence. I cannot but trust that if these allegations be true, friendly remonstrances may induce those who direct such missionary efforts hereafter to avoid these obstacles to their real spiritual success. It has been said also, probably with truth, that the great majority of those who have frequented these services hitherto have been the ordinary worshippers in churches and chapels, and that comparatively few from the neglected masses of society have been reached. No doubt there is among the respectable classes much selfish and self-satisfied indifference, out of which it is well that the preacher's voice should startle them. But I confess I rejoice to hear that the missionaries have now moved to that part of London which is especially inhabited by the neglected poor, and I trust that it will be found that their congregations are gathered from such as have been hitherto strangers to the sound of the Gospel. I am aware, that many of the most quietly religious people among us regard not unnaturally with alarm these irregular efforts. Such persons have scarcely been able to approve even of the home Missions which have of late years been conducted by our own clergy in a way to which our fathers were not accustomed. But, looking to the vastness of the field that lies before us, and the overwhelming difficulty of contending with the mass of positive sin and careless indifference which resists on all sides the progress of the Gospel, I for my part rejoice that, whether regularly or irregularly, whether according to the Divine, Scriptural, and perfect way, or imperfectly, with certain admixtures of human error, Christ is preached and sleeping consciences are around. In the old Testament Lesson for the 23rd (Numbers XI.) our Church has brought before us how the great Prophet of the old covenant, when he heard that others besides those whom he had regularly commissioned were addressing the people in the Lord's name, exclaimed, "Enviest thou for my sake? Would God that all the Lord's people were Prophets and that the Lord would put His Spirit upon them." This is the very lesson which the Lord Jesus Himself taught, when (Luke IX. 50) He told St. John not to forbid one who was casting out devils in his name, though he followed not with the regularly appointed company of the Apostles, saying, 'He that is not against us is for us.' It is, according to my judgment, in this spirit that we ministers of the Church of England are right to regard this missionary work. It is our part to trust and fervently to pray that God may guide all who speak in His name, that many hitherto careless or directly opposing may have their hearts opened to the influence of the Gospel of Christ and their lives regulated by His law; and I feel confident that our parochial clergy will not fail anxiously to assist all of their people who seem to be awakened by this preaching to a consciousness of sin, endeavouring to deepen all salutary impressions, and so to guide the course of each one's spiritual life that these impressions may not be passing."

(16) The departure of Messrs. Moody and Sankey for the United States

brings to a close one of the most curious, suggestive, and characteristic movements of modern times. From their own point of view, and from that of the large sections of English society which more or less sympathise with them, the career of the American revivalists in this country has probably been more successful than they had hoped. There was some reason for doubt whether their peculiar method would be popular on this side the of water. We had been accustomed to a somewhat different order of evangelistic effort. Street-preaching, never very popular or successful; services conducted by ministers of various denominations in theatres and music-halls; drawing-room missions of one or two enthusiastic Peers and other gentlemen; and the yearly "mission" preached by the Ritualist clergy who occasionaly came out into the highways had, as many exellent people thought, carried religious agitation about as far as it could safely go. Messrs. Moody and Sankey, however, went a good many steps beyond these efforts, and eclipsed them all. They threw away everything conventional, and, not to use the words in any offensive sense, went in for business. They adopted the business methods of the time in calling popular attention to religion. They made unlimited use of advertising. Nothing was spared in calling public attention to them and to their mission. Everything which could stimulate popular expectation was done before they came to London, where their first appearance was made early in the year. They had, however, made a long tour among the northern towns, and had tried their revivalist methods in Scotland and Ireland before they made Sheffield, Manchester, Liverpool, and Birmingham their stepping stones to London. The same method seems to have been adopted everywhere, and with like success. Their plan was first to interest various religious congregations in the movement, and these held special meetings to pray for its success. Great numbers were thus warmly engaged, and the next step was to secure the very largest buildings which could be got, and to make all possible provision for crowds of hearers. The very multitudes who, from stimulated curiosity or great desire to help, rushed to hear them on their first appearance, drew other multitudes, and thus everywhere the movement got the first requisite of all success, the presence of interested and excited crowds. In London, all the world yielded to the impulse. Moody and Sankey became the lions of the season. East-end and West-end audiences were equally crowded and almost equally enthusiastic. Grave law lords and men of considerable position in politics and society were seen with them on the platform. The whole vast, complicated, and divided population of the metropolis was stirred, by curiosity, if not even by some deeper feeling, and though probably the numbers who have not heard Moody and Sankey are greater than the extent of the movement would lead us to imagine, there can be little doubt that few missionaries of early or of modern times ever came into direct relation with so large a portion of a vast population, or left recollections of themselves in so many minds as these American revivalists of 1875.

So far, we have been merely stating facts which have been under the obser-

vation of all readers of the newspapers. When we come to ask what the facts mean, we are on different and more difficult ground. Yet, as one of the marked social phenomena of the time, some estimate must be formed of it by all who would understand the age. Its importance may easily be exaggerated, just as its advantages may be underrated. It is, of course, characteristic of such a movement that those who are immersed in it, either by sympathy or by antagonism, are like to comprehend it least. A just estimate can most easily be formed by those who stand apart, and look on it from without. It is obvious to such an observer that however large a part mere curiosity may play in drawing these crowds together, this is no explanation of the phenomenon. Nor can the mere exitement of a novel form of religious service, which has been described as a mixture of concert and prayer meeting and public meeting, account for the sustained interest exhibited in the movement. There is something in it which links it on to some great historical events in the religious history of the nation, much as it differs from such events. It lacks the political fanaticism of the Anabaptists, and is in many of its features unlike that strange religious movement of which George Fox was the moving figure. There is no element of ecclessiastical or theological revolution in it. To compare Mr. Moody with John Wesley would be as little to the purpose as to liken Mr. Sankey to Charles Wesley, because he is the melodist of the movement. The Wesleys were scholars; Mr. Moody is an uneducated man. They organized a great Church; he only gathers great meetings. Perhaps a comparison with Whitfield is somewhat nearer the mark; but there was nothing in the great revivalist of the eighteenth century of that curious and startling familiarity with things of which educated men speak with reverence, which these American revivalists exhibit. In the history of religious movements in the Roman Catholic Church we have somewhat similar events, but the roman hierarchy has known how to keep such exitements within bounds. Protestantism leaves them to run their own free course. There can be no question that this movement, like all those we have named, does actually represent an awakened interest in religion in the public mind. Mr. Disraeli spoke at Willis's Rooms on Friday afternoon of "those subjects which the human mind is organically formed to reverence." Reverence is, of course, a feeling which exercises itself on persons and objects, and not on subjects; but there are certain subjects about which the human mind is organically formed not only to think, but to feel. People who are educated to have these subjects before them recognise their legitimate influence; but men whose interest is suddenly aroused in them are apt to lose a sense of proportion and to run into exaggeration.

In thus comparing the agitation with some of those great historic movements which have left their impress on the generation in which they arose, we are perhaps assuming the permanence of its results. It is, however, impossible at present to say what those results are or are likely to be. The clergy assure us that there is a far wider interest than before in the matters

with which they have to deal. On the other hand, the Archbishop of Canterbury has pointed out some of the dangers involved in the familiar treatment of subjects which the human mind, to change Mr. Disraeli's words, is organically formed to treat with reverence, and in the attempt made to prolong and confirm the effects of religious excitement, by the public avowal of private "experiences," and the direct personal appeals of the "inquiry room." We prefer, however, to leave these matters to those who professionally deal with them, quite willing to accept their assurance that some things which seem in questionable taste may be the natural forms in which religious sentiment shows itself in uncultivated minds. We take with the same trust the assurance that great and permanent good has resulted from a movement which seems on its surface to have had now and then a tendency to vulgarise great themes. This is probably the weak point in the whole revivalist movement of modern times. There can, however, be no question that the response of the multitudes to Mr. Moody's appeals has developed a very large latent sympathy with the theology of the Evangelical party which has been at the foundation of all his discourses, and the general acceptance of it has shown how deep a hold this form of Protestantism has on the masses of the English people. Whether it will prove that the effort has merely stimulated a passing excitement, or whether it has been a really religious awakening, only time can show. It seems to us, that the clergy of all denominations should reap new encouragement from the success of the revivalists, by the assurance it gives that the public mind is ready to respond to direct, fervid, and earnest appeals on the great subjects of religion.

(17) Some proceedings at the "City Temple" suggest curious reflections. Plymouth Church, of which Mr. Henry Ward Beecher is the pastor, and the City Temple, over which Dr Parker presides, are allied in their ecclesiastical organization; but the alliance seems to extend much further than could have been anticipated. We need not enter particularly into the history of the trial which has just been brought to an ineffectual conclusion in New York. Substantially, Mr. Beecher was placed on his defence on a charge of having committed adultery with the wife of Mr. Tilton, one of the members of his congregation. It can hardly be said that he has been acquitted, for the Jury have been discharged without giving a verdict, nine of them, it is said, being in his favour and three being adverse to him. Such a result amounts to the useful Scotch verdict of "Not proven;" but the world will be glad to draw the more favourable conclusion with respect to the specific accusation against Mr. Beecher. Independently, however, of this issue, the trial has furnished a most singular revelation of the habits and proceedings of the Pastor and Congregation of Plymouth Church. For no less than six months the American newspapers have been reporting evidence respecting the relations of Mr. Beecher to some members of his congregation which would, to say the least, not be

deemed wholesome reading by the English public. The strangest part of this evidence, moreover, has been furnished by Mr. Beecher himself. He has depicted the affection which subsisted between himself and a female member of his flock as so remarkably warm that it is certainly not surprising it should have been misunderstood by the lady's husband. Mr Beecher, it is well known, has a very strong way of expressing himself in the pulpit, and he describes himself as carrying the same warmth of imagination into the regions of social intercourse. It is not surprising a Jury should have been unable to come to a conclusion respecting him, for his own counsel could only explain some of his letters to Mr. Tilton on the ground that his habits of expression were so singularly vehement that no ordinary interpretation could be placed upon them. But Mr. Beecher was not alone in this remarkable series of revelations. Mr. Tilton and Mr. Moulton, with whom he had long been on terms of a similarly superhuman friendship, exhibited not less extraordinarily characteristics, and nothing so unaccountable, on any customary suppositon, as the relations of these three personages has ever been seen even in America. The society, in fact, amid which Mr. Beecher moved in Plymouth Church is evidently one of those eccentricities of humanity which may be quite harmless in a country with so many safety valves as America, but which would run considerable risks in this country of offending against the practical view we take of one or two of the simpler commandments, as well as of the customary proprieties of life.

Of those proprieties, as every one is aware, none are such jealous guardians as the English Nonconformists. They boast of being the true collateral heirs of the old Puritanism, and they maintain many of the stringent prejudices which those severe Christians enforced and practised. The Clergy and the people of the Church of England are in their eyes a lax and worldly race, and then, no doubt, fail, as a rule, to rise to the strict standard of their Nonconformist rivals. The Ritualists have, perhaps, done something to redress the balance, but there is often a sad worldliness in the aspect of a Clergyman as compared with that of a Dissenting Minister. But besides this a congregation like that of the City Temple is recruited from what is, no doubt, the most conciously respectable class in London. The sucessful member of the middle-class who sits under Dr. Parker, and supports the "Church" with virtuous munificence, is probably the strictest representative of propriety in the British Empire. The code of things which he may do or not do is understood with the strictest rigidity. It is a code which varies, perhaps, with different congregations; but it has one cardinal principle—that of avoiding everything which is not obviously moral in appearance. If, in short, in anything but the mere form of organization, one had wished to find a contrast to the society of Plymouth Church, it would have been the City Temple. We can only regard, therefore, as an unexplained phenomenon the scene which occured on Sunday evening, and the proceedings, under Dr. Parker's superintendence, which are now on foot. On Sunday, at the close of a sermon on the sympathy and

affection due from all Christians to faithful ministers, Dr. Parker spoke of Mr. Beecher, and described him as "the most cruelly-wronged and persecuted man alive." He has read, and we sincerly commiserate him, all the evidence presented at the trial, and he has come to this strong conclusion. The only bright feature he can see in the affair is the loyalty with which Mr. Beecher's flock have adhered to their pastor, and hung upon his ministrations during the course of the revelations we have described. Nothing can seem more beautiful to Dr. Parker than the overflowing Platonic affection which animated Mr. Beecher towards Mrs. Tilton, and which seems to be the inspiring impulse in Plymouth Church Society. Dr. Parker's enthusiasm could not wait for the cold light of morning, but he invited the members of his congregation who sympathized with him to stand up, and thus to testify their approbation of a telegram which he had already drawn up. It announced to the Rev. Henry Ward Beecher that the congregation then assembled in the City Temple "enthusiastically" responded to Dr. Parker's proposal to fraternal greetings. It assured Mr. Beecher of its continued confidence and love, and thanked his "noble people" for upholding him so steadfastly. But Dr. Parker seems not alone among Independent ministers in this enthusiasm. It is said that Dr. Allon and Dr. Raleigh, two scarcely less distinguished ministers, met him yesterday in the vestry of his "Temple," and drew up in conference an address, which is to lie there for signature, expressed in terms of still more ardent fraternity. They convey to him the assurance of "their continued confidence and unabated love." They have, indeed, watched the trial with the gravest anxiety; but they are unfeignedly and heartily thankful at being enabled to record an expression of judgment and feeling entirely favourable to their honoured brother, whom they affectionately commend to the Divine protection.

There is so much love and affection throughout these proceedings that it would, perhaps, be out of place to judge them by the colder light of reason. We suppose there must be some way of understanding Mr. Beecher and his congregation which is only open to those who are familiar with the particular form of ecclesiastical mystery which Dr. Parker and his friends on both sides of the Atlantic represent. But we cannot help thinking such "noble sympathy" a little liable to be misinterpreted, and that it might with advantage to Mr. Beecher himself have been expressed with a little more discrimination. The Plymouth Church, in their telegram of "grateful thanks," recommend to Dr. Parker's flock a perusal of the 124th Psalm, in which Mr. Beecher's soul is very appropriately described as escaping like a bird out of the snare of the fowler. But a little caution for the future would have been very much in place. We must own we cannot raise ourselves to the "enthusiasm" of these English Congregationalists, and there is a "nobility" about their gratitude which it requires a Plymouth Church congregation to appreciate. We cannot suppose for a moment that such respectable persons approve the Neoplatonic mode of

indulging affections, and we recoil from imagining the consequences of Dr. Parker yielding to any such sympathetic impulses towards his female admirers. We can understand their being glad that a minister of their communion should have rebutted the gravest moral charge which could be brought against him. But this "entirely favourable" view of the "Christian character" of their "honoured brother" reveals a depth of enthusiastic fellow-feeling which, to say the least, would not have been anticipated in such sober persons. We strongly advise them, however, to abstain from any further sermons on the subject, or they will be sorely in danger of being misunderstood by the colder temperament of the British public.

(18) Wenn das Christenthum die pesimistische Weltansicht und den Drang, sich über dieses weltliche Elend durch metaphisische Wahrheit zu erheben, mit anderen Religionen theilt, so ist die specifisch christliche Grundidee in dem Glauben an einen Erlöser, von dem (hier gegen das Uebel bedeutend in den Vordergrund gestellten) Schuldbewusstsein und einen Mittler zur Versöhnung und Vereinigung mit Gott zu suchen, und der Christenglaube ist der Glaube an Christum als diesen Erlöser und Mittler. Wird nun aber Jesus von Nazareth als der legitime Sohn des Zimmermanns Joseph und seiner Frau Maria angesehen, so kann dieser Jesus und sein Tod mich so wenig von meinen Sünden erlösen wie etwa Bismark oder Lasker es kann, und vermag noch weit weniger der Mittler zwischen mir und Gott zu sein, als etwa der katholische Beichtvater es kann, der sich dabei doch wenigstens auf den Gottessohn und die Heiligen stützt. Die principielle Grundlage des Christenthums ist demnach der modernen Bildung gegenüber unhaltbar geworden; was vom Christenthum geblieben ist, mag im Rahmen eines auf neuem Princip ruhenden religiösen Systems eine nicht zu unterschätzende secundäre und auxiliäre Bedeutung beanspruchen dürfen, für sich allein aber ist es ohnmächtig, das religiöse Bedürfniss zu befriedigen, insbesondere dann, wenn man sich gegen die unentbehrliche Voraussetzung aller Religiosität, gegen den Pessimismus des positiven Christenthums, ablehnend verhält. Aber auch wenn man diesen Factor beibehalten, oder vielmehr den behaglichen, weltfreudigen Optimismus des Protestantismus gegenüber restituiren würde, so würde man doch immer erst das ohne Zweifel unerlässliche Fundament für den religiösen Neubau haben und weiter nichts; man würde in demselben Sinne eine Weltanschauung als zur Religion drängende Stimmung besitzen, wie Budha, Jesus, Paulus, Johannes, St. Fraciscus, Savonarola u. s. w., und würde immer die Frage vor sich behalten, welcher religiöse Neubau dem in dieser Stimmung begründeten religiösen Bedürfniss und der modernen Cultur zugleich genug zu thun vermögen werde.

Was wir aber betrachten wollen, ist also nicht etwa die Religion der Zukunft selbst, welche unsern Blicken durchaus in Nebel gehüllt ist, sondern nur die Bausteine der Geschichte, der Religion und Philosophie, welche uns als möglicher Weise verwendbar und geeignet zu derselben erscheinen.

Im Anfang der Religion finden wir die Indifferenz des theistischen und pantheistischen, des monotheistischen und polytheistischen Elements; das Bewusstsein hat sich die Tragweite der Differenzen zwischen Transcendenz und Imanenz, zwischen Einheit und Vielheit noch nicht zum Bewusstsein gebracht, und je nach dem augenblicklichen Bedürfniss betrachtet es seine Gottheit als eine ausserweltliche oder innerweltliche, einheitliche oder in Vielheit auseinander gehende. Da die Religion mit der Verehrung der Naturkräfte beginnt, so ist die Tendenz aller primitiven Religionen zur Vielheit des Göttlichen unausweichlich; da der kindliche, bildlich denkende Geist Alles anthropomorphisirt und anthropopathisirt, so ist es kein Wunder, dass er es auch mit den vielen Naturkräften so macht, und diese ihm zu vielen persönlichen Göttern werden. Andererseits sind die Naturkräfte ihrem Wesen nach der Natur immanent, und trotz aller Kämpfe der Naturkräfte unter einander empfindet das religiös angeregte Gefühl doch deutlich den einheitlichen Zusammenhang der ganzen Natur, gilt ihm jede der Hauptnaturkräfte darin als identisch mit den übrigen, dass es dieselbe als Offenbarung eines Uebernatürlichen, Göttlichen, betrachtet, und darum braucht die primitive Religion unbedenklich bei jeder Gelegenheit die in der Poetik *pars pro toto* genannte Figur, d. h. sie verehrt jede gerade als Gegenstand der Verehrung gewählte Naturkraft in dem Sinne als Gott, dass in ihr sich das universelle Göttliche darstelle. Das ursprüngliche religiöse Bewusstsein merkt nun noch nichts von dem Zwiespalt, in den es durch die anthropomorphisirende Thätigkeit seiner Phantasie mit sich selbst versetzt wird; es merkt den Widerspruch deshalb noch nicht, weil es noch alles vermenschlicht (wie schon die Sprache zeigt), und es ihm deshalb mit dem Aufrechterhalten seiner Anthropomorphismen noch gar nicht Ernst ist, da sie ihm nur als Behelfe zur Anknüpfung und Einordnung in die ihm allein bisher geläufigen Vorstellungsreihen dienen. Indem aber nun das Volk an diesem ihm verständlichsten Anthropomorphismen festhält und sich an dieselben gewöhnt, verhärten sich die ursprünglich bildlich gemeinten Göttergestalten zu festen Personen mit unter sich abgegrenzter Wirkungssphäre, und indem so das Symbol den ihm zu Grunde liegenden Gedanken überwuchert, geht das Bewusstsein der Einheit des Göttlichen über der Starrheit des verhärteten Polytheismus zu Grunde, oder bleibt doch nur als dunkler Hintergrund von ungreifbarer Gestalt, und auch so nur für das Verständniss der tieferen Geister, bestehen.

So finden wir den Polytheismus bei den meisten in die Geschichte eintretenden Völkern; es ist die Corruption eines frühern höhern Standpunktes, der sich aber in seiner naiven Unschuld nicht behaupten konnte, weil er die in ihm vorgebildeten Differenzen nicht als solche erkannt und geistig überwunden hatte. Ueberall zeigt der Polytheismus die Neigung, sich in irgend welcher Verhüllung in reinere Religionssysteme einzuschmuggeln, weil er überall dem ungebildeten Volke so zu sagen die bequemste und gedankenloseste Form des mechanischen religiösen Cultus gestattet. Es ist die wesentliche

Aufgabe der religiösen Entwickelung der geschichtlichen Zeit, dasjenige Element der Urreligion zu überwinden, welches ihren Verfall zum Polytheismus verursacht hat und demselben seine grosse Beharrungskraft verleiht, das ist die Neigung des sinnlichen Menschenverstandes zur Vermenschlichung des Göttlichen; denn nur dadurch können die berechtigten Elemente der Urreligion: die Einheit des Göttlichen, die Immanenz desselben und die Vielheit seiner Aeusserungsweisen gleichzeitig erhalten bleiben.

Die Geschichte hat hierzu zweierlei Wege eingeschlagen, deren keiner das Ziel erreichen konnte, weil jeder es nur einseitig erfasste, welche aber beide zusammengenommen das geschichtliche Ziel deutlich erkennem lassen. Der Orient schlug den anscheinend gründlicheren und minder einseitigen Weg ein; er wollte die Vielheit, die ja auch entschieden ihre Berechtigung als innere Mannichfaltigkeit des Einen hat, nicht fahren lassen, er wollte sich die Immanenz, die für das religiöse Gefühl von so entscheidender Wichtigkeit ist, nicht gefährden, und wollte die Einheit des Göttlichen durch Anerkennug der Einen alles seienden, alles belebenden, in allen ihren göttlichen und menschlichen Offenbarungen wirksamen Gottheit sichern. Diese Gestalt der Religion ist der Brahmanismus; alles ist hier Erscheinung des Einen ewigen unpersönlichen Brahm mit den Attributen Sein, Wissen und Seligkeit, welches zunächst in der Trimurti (Brahma, Wischnu, Siwa) seine schaffende, erhaltende und wiederauflösende Thätigkeit offenbart, und weiterhin in zahllosen Besonderungen sein göttliches Wesen entfaltet. Leider sind nur hier die stehen gebliebenen vielen Götter der Stein des Anstosses für die Volksphantasie; die Eine, unpersönliche immanente Gottheit ist zwar theoretisch gerettet, aber doch nur für die esoterische Lehre, um die das Volk sich nicht kümmert, da es sich nur an die ihm anscheinend näherliegenden vielen persönlichen Gestalten der Offenbarung des All-Einen hält. Die Spitze des Systems ist vom Antropomorphismus gereinigt, aber dafür wuchert derselbe um so üppiger und ungestörter in den Verbindungsgliedern zwischen der metaphysischen Spitze und der breiten physischen Basis.

Den umgekehrten Weg schlug das Judenthum ein, indem es sich unter den vielen Göttern einen einzelnen zum speciellen Stammesgott auserkor, und mit diesem einen Gegenseitigkeitsvertrag abschloss (alte Bund). Die alten Juden bezweifelten die göttliche Realität der andern Götter der Nachbarvölker so wenig wie diese selbst, sie hielten nur ihren Gott für den stärkeren, bauten auf seine Verheissungen, und glaubten ihm für die ihren Vätern erwiesenen Wohlthaten Treue schuldig zu sein. Mit dem wachsenden Nationalgefühl aber steigerte sich auch der Stolz auf ihren Gott; von da an, wo sie ihn zum alleinigen Schöpfer Himmels und der Erde erhoben, mussten sie zugleich die Herrschaft anderer Götter auf der von Jehovah geschaffenen Erde als unrechtmässig ansehen, und zur Ehre ihres Gottes hoffen, dass einst alle Völker zu ihm sich bekehren und ihn anbeten würden als den höchsten Gott und den alleinigen Weltschöpfer. Die fortschreitende Entwickelung des

Monotheismus gelangt nun aber weiter dahin, die fremden Götter nicht nur für unrechtmässig auf Erden neben Jehovah herrschende anzusehn, sondern sie für falsche Götter zu erklären; d. h. das religiöse Bewusstsein hat nunmehr seinen Begriff der Gottheit oder Göttlichkeit an dem Maassstabe seines höchsten Gottes so gesteigert, dass die fremden Götter diesem Begriff nicht mehr entsprechen, dass sie zu Dämonen herabsinken, welche sich den Namen eines Gottes fälschlich angemasst haben, um sich eine ihnen nicht gebührende Verehrung zu erschleichen. Den schärfsten Ausdruck hierfür gewinnt der Monotheismus im Muhammedanismus, indem die abstracte Einheit der Gottheit hier geradezu zum Gegenstand des religiösen Fanatismus wird. Solcher Fanatismus kann sich freilich nur so lange behaupten, als die Einheit Gottes von irgend einer Seite angetastet wird, z. B. durch die drei Personen der christlichen Trinität, oder durch die Erweisung göttlicher Ehren an Muhammed oder dergl.

Durch diesen abweichenden Entwickelungsgang war nun aus dem Polytheismus selbst gleichsam durch eine natürliche Auslese im Kampf der Götter um's Dasein der religiös mächtigste als Sieger hervorgegangen, der die anderen der göttlichen Würde entkleidet hatte. Die Einheit des Göttlichen war so allerdings restituirt, und zwar praktisch für das Bewusstsein des ganzen Volkes; aber in Folge der Entwickelung des Einen Gottes aus einer anthropomorphischen Gestalt des Polytheismus war der krasseste Antropopathismus an ihm kleben geblieben, der ihn zur Transcendenz verurtheilte und dem Durst des religiösen Gemüths nach einem immanenten Gott einen Stein statt des Brodes reichte. Nicht als ob nicht schon das alte Testament an einzelnen Stellen schwache Anläufe zur Immanenz Gottes nähme, aber diese bleiben eben Velleitäten des religiösen Gemüthes, welche an dem Widerspruch mit der transcendenten Persönlichkeit ihres Gottes scheitern.

So wahren sich die indischen Arier im Brahmanismus die Immanenz der unpersönlichen Gottheit aber auf Kosten der Einheit wenigstens für das Bewusstsein des gemeinen Volkes; die Semiten hingegen geben allem Volk die Einheit Gottes, aber auf Kosten seiner Immanenz, die nur bei einem unpersönlichen Gotte möglich ist. Der Brahamanismus bleibt trotz höherer Anläufe in der anthropomorphischen Vergöttlichung der gegebenen Vielheit der natürlichen Erscheinungen des Uebersinnlichen stecken, der Judaismus und Muhammedanismus schneidet die Fäden zwischen der Vielheit der Erscheinung und der Einheit des Wesens durch, um letztere in ihrer abstracten Gestalt nicht zu beeinträchtigen, und veräusserlicht das stetige Functioniren der Gottheit in ihrer natürlichen Erscheinung zu dem einmaligen Acte einer in die Vergangenheit verlegten Schöpfung. Dieser Gegensatz ist zu charakteristisch, als dass wir nicht einen völkerpsychologischen Zusammenhang desselben mit den Volksseelen der arischen Inder und semitischen Juden und Araber vermuthen sollten. Nicht, wie Renan behauptet, um Polytheismus und Monotheismus dreht sich der Gegensatz — denn Polytheisten sind Arier und Semiten auf gleiche Weise — sondern um die verschiedene Art, den gemeinsamen Polytheismus zu überwinden: hier durch pantheistischen Monismus, dort durch abstracten persönlichen Monotheismus.

Der Gegensatz der esoterischen Mataphysik des Brahmanismus und seiner exoterischen Volksreligions forderte den reformatorischen Eifer heraus. Der Buddha fasste die Lehren der Vedanta- und Sankhya-Philosophie zusammen und predigte sie dem Volke als neue Heilslehre, die keine Götter und keine Priester kannte. Leider schüttete Buddha das Kind mit dem Bade aus, d. h. mit den polytheistischen Volksgöttern verwarf er auch die metaphysische Gottheit, die Substanz der Welt, das Wesen ihrer Erscheinung, und predigte reinen Atheismus. Es wäre sein Irrthum, dass die Welt der blosse Schein von einem Nichts sei, nicht möglich gewesen ohne den in Indien von jeher allgemein verbreiteten träumerischen subjectiven Idealismus, der so wenig an irgend eine Realität glaubt, dass er nicht einmal die logische Nothwendigkeit eines Wesens hinter der Erscheinung begreift, also (vom Standpunkt des Realismus) ebensowohl Akosmismus wie Atheismus ist. Nur unter solchen erkenntniss-theoretischen Voraussetzungen war es überhaupt möglich, eine atheistische Religion zu gründen. Leider konnte sich auch der Buddhismns nicht der anthropopathisirenden und polytheistischen Volksneigungen erwehren; Buddha selbst wurde, wie Jesus, vergöttlicht, das von ihm als letztes Ziel gepredigte Nirvana zu einem Paradiese positiver Glückseligkeit ausgeputzt, und die von ihm verpönte Hierarchie ebenso wie nach dem gleichen Verbot Christi in optima forma restituirt. Der so corrumpirte Buddhismus unterschied sich nicht mehr principiell genug vom Brahmanismus, um der Reaction desselben in seinen Heimathländern Widerstand leisten zu können. Immerhin aber dürfen wir im Buddhismus eine strengere Form des Monismus erkennen, als im Brahmanismus, und dürfen der dem johanneischen Christenthum so nahe stehenden Ethik desselben unsere Anerkennung als eines grossen Fortschrittes in der orientalischen Religionsgeschichte nicht versagen.

Dem in sich zermürbten und zerriebenen, geistentleerten Polytheismus des Römerreiches gegenüber war der jüdische Monotheismus eine imposante religiöse Gewalt; nur die lästigen geistlosen Schranken des mosaischen Gesetzes mit seiner Bevormundung auch der kleinsten Thätigkeit hinderten ihn, sich erobernd auszudehnen. Sobald Paulus diese Schranke niedergeworfen, begann der jüdische Monotheismus, bereichert mit den christlichen Verheissungen und Erlösungsbehelfen seinen Eroberungszug gegen die Länder des Mittelmeers. So lange die arischen Völkerschaften dieser Länder den Christengott nur als einen der zahlreichen, neu aus dem Orient importirten Götter innerhalb des Polytheismus ansahen, fügte er sich in ihr arisches Bewusstsein; als aber die Strenge des jüdischen Monotheismus sich geltend machte, trat die Reaction der arischen Volksseele gegen die ihr zugemuthete abstracte Einheit zu Tage und wahrte dieser Zumuthung gegenüber ihr völkerpsychologisches Recht durch die Zerstörung des Monotheismus vermittelst der Trinität.

In der Trinität sind genau wie in der brahmanischen Trimurti drei Hauptthätigkeiten der Gottheit in drei göttlichen Personen anthropomorphisirt; die Thätigkeiten sind hier nur zu zwei Dritteln andere: die schaffende, die erlösende und die heiligende. Der Widerspruch, der in der Urreligion der Veden noch unbe-

achtet schlummert, der in dem jüdischen Lösungsversuch durch Absägung der Vielheit von der einen Wurzel durchhauen wird, er stellt sich in der Dreieinigkeit der Brahmanen und Christen in voller Schärfe dar: Eins ist drei und drei sind Eins. Die Brahmanen haben ihn gelöst, indem sie als das einheitliche Wesen der drei göttlichen Personen das unpersönliche Brahm hinstellen, welches in allen Dreien erscheinend sich offenbart. Die Christen haben anderthalb Jahrtausende an diesem Widerspruch herumgeknabbert, weil sie nicht den Muth hatten, ihn nach dem Vorbilde der Brahmanen zu lösen. Die Formel: "eine Substanz oder ein Wesen in drei Personen" führte sie eigentlich nahe genug darauf hin, aber der jüdische Anthropopathismus der transcendenten Persönlichkeit des höchsten Gottes hatte schon zu festen Fuss im Dogma gefasst, um nicht das offene Aussprechen der Consequenz einer einzigen, unpersönlichen, Alles, (auch die drei Götter) seienden Gottheit, als Häresie fürchten zu müssen.

Es ist aber klar, dass weder eine der drei Personen, noch auch eine vierte Person die substantielle Identität unter den dreien herstellen kann, sondern nur eine unpersönliche göttliche Substanz, welche das identische Wesen der drei Personen bildet, zu dem sich also die drei Personen nur als Offenbarungsweisen (modi) oder Erscheinungsformen verhalten. Dann ist aber diese unpersönliche göttliche Substanz das innere und eigentliche Wesen der drei göttlichen Offenbarungsweisen, die alleinige und einzige wahre Gottheit, die metaphysische Spitze der christlichen Metaphysik, welche allein ihren Namen als Monotheismus vor dem Forum der Vernunft rechtfertigt. Die drei personificirten Offenbarungsweisen dieser einen unpersönlichen Gottheit können aus diesem Gesichtspunkt nur als phantastische Anthropomorphismen von göttlichen Functionen angesehen werden, ganz wie im Brahmanismus, nur dass an Stelle von Naturfunctionen theilweise mystisch-ethische Functionen getreten sind. Das vom Judenthum zerschnittene Band zwischen dem göttlichen Wesen und der zeitlichen Naturerscheinung (z. B. dem Menschen) vermochte auch das Christenthum nur in ketzerischer Mystik oder in ohnmächtigen am Dogma der Persönlichkeit zerscheiternden Velleitäten wieder anzuknüpfen, aber es schuf sich doch wenigstens einen unvollkommenen Ersatz für dasselbe, indem es innerhalb der transcendenten Gottheit das Verhältniss von Wesen und Erscheinung mit seiner Immanenz wieder herstellte und so ein (unter den angenommenen Voraussetzungen freilich unerreichbares) Ideal sich vorhielt, wie eigentlich der Mensch mit Gott geeint sein sollte, und wie eigentlich die Vielheit der Naturerscheinungen in der göttlichen Einheit als dem sie seienden Wesen aufgehoben sein sollte.

Diesen tiefen metaphysischen Sinn der Trinität verkannte die rationalistische Aufklärung des modernen Protestantismus; anstatt die begonnene Correctur der abstracten Einheit des transcendenten jüdischen Monotheismus mit kräftiger Hand fortzuführen, fiel sie in den jüdischen Standpunkt zurück, indem sie zwei Personen wieder strich und die dritte als persönlichen Gott übrig behielt, welcher dem Menschen so jenseitig gegenüberstand wie je zuvor. In Wahrheit aber galt es mit dem Gedanken Ernst zu machen, dass der Mensch so mit der Gottheit geeint sein sollte, wie die drei anthropomorphischen Gottgestalten der Trinität es mit ihrem Einen

göttlichen Wesen sind, und bedurfte es nur der Correctur, dass dieses "sollte" zum reellen "ist" wird, sobald man (mit Hegel und Biedermann) die unberechtigten, polytheistischen, anthropomorphischen Personificationen der hauptsächlichen Offenbarungsweisen der Gottheit fallen lässt und die Immanenz der unpersönlichen Einen Gottheit in seiner ganzen Erscheinungswelt wiederherstellt. Dann erst wäre die Aufgabe gelöst, durch Ausmerzung alles Anthropomorphismus und Anthropopathismus die Einheit des Monotheismus und Pantheismus herzustellen, d. h. einen Monotheismus zu gewinnen, dessen Gott nicht durch seine Persönlichkeit vom Menschen geschieden ist, und ein Pantheismus, der durch keinen Polytheismus corrumpirt ist.

Das Christenthum darf mit seinem Fundamentaldogma der Trinität als der erste Versuch einer Synthese der arischen und semitischen Religionsentwickelung bezeichnet werden; aber dieser Versuch missglückte nach beiden Seiten, d. h. die unpersönliche, die Immanenz ermöglichende Spitze wurde nicht klar und präcis erreicht und ergriffen, und der wieder hereinbrechende Polytheismus der alten schon von Buddhismus überwundenen brahmanischen Trimurti war der Kaufpreis für den noch dazu entgangenen Gewinn. Dennoch liegt in der Tendenz des Versuches allein, und in der Herzensgluth, mit welcher ganze Jahrtausende an die keineswegs widerspruchslos gefassten Bestimmnngen der Trinität sich angeklammert haben, so viel Lehrreiches, dass diese Religionsgestalt mit all ihrer Halbheit und Unreife aus der Geschichte nicht weggedacht werden könnte. Sie weist uns im Verein mit dem Buddhismus in seiner noch nicht corrumpirten Gestalt den Weg, auf welchem wir fortzuschreiten haben; die Beseitigung des Polytheismus und der Transcendenz, beides bedingt durch die Beseitigung der Anthropopathisirung und Personificirung des Göttlichen. Wir sind heute ebenso eifrige Anhänger des Monotheismus wie die Juden und Mohammedaner, und ebenso eifrige Anhänger der Immanenz wie die Inder; wir wollen den Polytheismus des Christenthums (sowohl den Heiligencultus des Katholicismus, wie auch die Dreigötterei des Lutherthums) ebenso gründlich ausrotten, wie es die rationalistische Aufklärung will, aber wir wollen das in den drei Göttern der Trinität immanente unpersönliche göttliche Wesen nicht wie jene vertauschen mit dem persönlichen Gott der Juden und Mohammedaner, der dem Menschen wie seiner ganzen Schöpfung ewig jenseitig gegenübersteht.

Das Christenthum ist trotz aller arischen Umbildungstendenzen doch überwiegend dem semitischen Ursprung treu geblieben, dem es entsprossen; aber heut wie im zweiten Jahrhundert ist es die Philosophie, durch deren Mund der arische Geist seine Forderungen an den überlieferten Semitismus stellt. War es damals die griechische Philosophie in ihrer durch egyptische Einflüsse mitbestimmten alexandrinischen Modification, so ist es heute die deutsche Philosophie in Gestalt des Pantheismus oder spiritualistischen Monismus, der sich auf der Kant'schen Kritik des rationalistischen Theismus erhoben, und als Fortbildung der griechischen Philosophie auf bedeutend erhöhtem

Bewusstseinsniveau bezeichnet werden kann. Von Hegel wird das Postulat der göttlichen Immanenz zum grandiosen System durchgebildet, und der "fleischgewordene Logos" des Johannes als die allgemeine Bestimmung des Menschen erfasst, namentlich sofern er sich der göttlichen Immanenz bewusst geworden; er schliesst sich hierdurch freilich ohne es zu wissen, unmittelbar an jenen Senktrieb der indischen Philosophie an, welcher im Toa-te-king des Laotse eine so herrliche von indischer Phantastik befreite Blüthe getrieben hat, während er selbst noch in seiner kühnen dialektischen Umgestaltung und Umdeutung des Christenthums (namentlich der Johanneischen Logoslehre) die absolute Religion erblickt. Schopenhauer hingegen greift mitten in die Weltanschauung der Vedantaphilosophie und des Buddhismus hinein, restituirt ihren träumerischen subjectiven Idealismus, ihren (dem christlichen an Tiefe weit überlegenen) Pessimismus und die Ethik und die Nirvanalehre des Buddhismus. So erneuert die Philosophie, der Geschichte der Religionsentwickelung vorgreifend, die mehr oder minder brauchbaren Elemente des Inderthums, rückt sie dem Bewusstsein der modernen Bildung nahe, und bereitet die zukünftige Synthese derselben mit den haltbaren Stücken oder den umgebildeten Lehren der jüdisch-christlichen Religionsentwickelung vor. Es bleibt die weitere Aufgabe der deutschen Philosophie, die von Hegel, Schopenhauer (Fichte, Schelling, Herbart u. A. m.) in einzelnen Stücken erfassten Wahrheiten der innerasiatischen Religionsideen zu einem einheitlichen systematischen Ganzen mit den aus dem Christenthum beizubehaltenden Elementen einerseits, so wie mit dem von der modernen Cultur entwickelten (und meist schon in Hegel seinen Ausdruck findenden) Gedankenkreis zu verschmelzen, um so eine metaphysische Weltanschauung zu gewinnen, welche allmählig in die tiefern Schichten des Volksbewusstseins hineinsickernd, die günstigen Voraussetzungen zur Entfaltung eines neuen religiösen Lebens an Stelle des im Absterben begriffenen christlichen darbietet. Die bisherige Religionsphilosophie war dadurch auf falscher Fährte, dass sie eine einzelne Religion als absolute Religion betrachten und erweisen zu müssen glaubte (so Hegel die christliche, Schopenhauer "die ehrwürdigen asiatischen Urreligionen der Menscheit"); ein wachsendes kritisches Bewusstsein muss nothwendig die Verkehrtheit dieses Bemühens enthüllen und es als alleinige Aufgabe der Religionsphilosophie bestimmen, die philosophisch haltbaren und zu religiösen Neuschöpfungen verwendbaren Bestandtheile aller, insbesondere der höchstentwickelten Religionen aufzuzeigen, und auf die Ziele der convergenten Entwickelungsgeschichte der Religion in den verschiedenen Culturgebieten hinzudeuten.

Dass der transcendente Persönlichkeitstheismus sowohl an sich, als durch seine Consequenzen (heteronome Moral, Theodicee, indeterministische Willensfreiheit u. s. w.) dem modernen Bewusstsein unannehmbar geworden ist, ist schon öfter berührt, und nur ein achtungswerther, aber unkritischer und unphilosophischer Conservatismus kann über diese Thatsache hinwegtäuschen. Bei dieser Unhaltbarkeit des Theismus wird es aber zur Lebensfrage für die Reli-

giosität und den Idealismus der Menschheit, den Pantheismus in das Bewusstsein der modernen Culturvölker einzuführen; denn wenn dies unterbleibt, oder nicht zu rechter Zeit geschieht, so muss nothwendig der irreligiöse materialistische Naturalismus die leergewordene Stelle einnehmen — ein Process, der sich täglich vor unsern Augen vollzieht, aber doch eben nur da, wo die pantheistische deutsche Philosophie mit ihrem erwärmenden Lichte noch nicht hingedrungen ist. Denn Heinrich Heine hat Recht mit seinem Ausspruch, dass "der Pantheismus die verborgene Religion Deutschlands" sei, und es ist gewiss ein Zeichen der Zeit, wenn selbst in den Kreisen des Judenthums eine Philosophie mit kräftigen reformatorischen religiösen Tendenzen auftritt, welche diesen Ausspruch zu ihrem Motto nimmt, die Unpersönlichkeit und Immanenz Gottes predigt und sich zum Pessimismus bekennt. Wenn solche Erscheinungen im semitischen Judenthum möglich sind, welchem wir den Persönlichkeits-Monotheismus verdanken, so werden wir gewiss nicht daran verzweifeln dürfen, dass zunächst in dem echt arischen Deutschland der Pantheismus aus einer verborgenen Religion der esoterischen Philosophie zu einer allgemeinen Weltanschauung (anfänglich der Gebildeten und dann) des ganzen Volkes werden könne, welche die Grundlage eines neuen religiösen Lebens bilden könne.

Wollte man hiergegen als negative Instanz geltend machen, dass der Pantheismus in Indien die Völker in Apathie eingelullt habe, so würde man erstens die obigen Darlegungen vergessen, dass der indische Pantheismus nicht energisch genug Monotheismus war, um sich des geisttödtenden Polytheismus zu erwehren; man würde aber zweitens sich irren, wenn man als die Ursache der träumerischen Apathie der Inder anstatt des ihrem Volksgeist gemässen träumerischen subjectiven Idealismus den Pantheismus anklagen wollte. Wer die Welt nicht als eine objectiv-reale Erscheinung des absoluten Wesens anerkennt, sondern für einen subjectiven Schein ohne Wahrheit, für Traum, Schaum und Wahn hält, wer demgemäss Raum und Zeit für blose Formen der Anschauung ohne correlative Daseinsformen der Wirklichkeit, und mithin die Geschichte und die in ihr verlaufende Entwickelung für eine gegenstandslose Illusion erklärt, der spinnt sich in seine Traumwelt so ein wie die Raupe in ihre Puppe. Bei solchen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen kann keine Metaphysik mehr im Stande sein, den aus jenen nothwendig folgenden apathischen Quietismus abzuwenden. Mit dieser (leider auch von Schopenhauer acceptirten) erkenntnisstheoretischen Weltansicht muss daher unbedingt gebrochen werden, wenn man nicht dem Inderthum gleich in totaler Indolenz versumpfen will. Hier ist einer der Punkte, wo die realistische, an die Wirklichkeit der Zeit, der Geschichte und der Entwickelung glaubende jüdisch-muhammedanisch-christliche Weltansicht der indischen entschieden überlegen ist, und diese Ueberlegenheit ist es wesentlich, welche der asiatischen Stagnation gegenüber den rüstigen historischen Fortschritt der muhammedanisch-christlichen Cultur bedingt, und

die christlichen Völker zu den gegenwärtigen Trägern des weltgeschichtlichen Fortschritts gemacht hat. Im Protestantismus hat sich der realistische Evolutionismus zum evolutionistischen Optimismus weitergebildet, welcher besonders von Leibnitz und Hegel zur Grundanschauung der modernen Bildung erhoben worden ist. Dass dieser Optimismus vom logisch-evolutionistischen Gebiet in's eudämonologische hinübergriff, ist eben nicht zu verwundern; aber dieser falsche eudämologische Optimismus des Leibnitz findet schon bei Hegel durch die offenkundige Missachtung des individuellen Glücks und die Hervorhebung des in schmerzlichem Kampf der Gegensätze verlaufenden Entwickelungsprocesses eine beträchtliche Einschränkung, und schlägt bei Schopenhauer vollständig in sein Gegentheil, den entschiedensten Pessimismus um, welcher hier aber ebenso unberechtigt vom eudämonologischen auf das evolutionistische Gebiet übergreift. Ohne eudämonologischen Pessimismus muss der evolutionistische Optimismus nothwendig zu irreligiöser Verweltlichung führen; ohne evolutionistischen Optimismus muss der eudämonologische Pessimismus zu verzweifelter Indolenz gelangen, oder gar zur religiösen Askese entarten. Nur beide zusammen geben eine Weltanschauung, welche sowohl der Realität und der Entwickelung des Irdischen ihr Recht zu Theil werden lässt, als von dem Fehler frei bleibt, diese Realität für ein Letztes, an und für sich Werthvolles zu halten, vielmehr sich durch einen metaphisischen objectiven Idealismus über den Unwerth dieser ihre Existenz nicht verdienenden Welt erhebt.

Das Christenthum geht, wie öfter bemerkt, gleichfalls von dem eudömonologischen Pessimismus aus, aber es entstellt diesen Ausgangspunkt durch die egoistische Verquickung mit einem transcendenten eudämonologischen Optimismus, der sich auf den individuellen Unsterblichkeitsglauben und auf die dem Frommen verheissene ewige Seligkeit stützt. Hierdurch wird ein metaphysisch verfeinerter, aber darum für die echte, auf Selbstverläugnung beruhende Sittlichkeit nur um so gefährlicherer Egoismus genährt, und die pessimistische Ansicht über die reale gegebene Welt zu einem relativ verschwindenden Moment herabgesetzt. Die Gegenwart, welche die Ausmerzung jeder Art von grobem oder feinem Egoismus aus der Moral gebieterisch fordert, kann diesen Glauben nicht beibehalten, sondern muss ihre Anknüpfung vielmehr bei dem irdischen Pessimismus suchen, welcher (in seiner unverfälschten Gestalt) sich über das Elend des Daseins mit keinen Illusionen eines erträumten Jenseits hinwegzutäuschen sucht, sondern für das Individuum als solches nur eine Sehnsucht kennt: frei zu werden von der schweren Pflicht der Mitarbeit am Processe, wieder unterzutauchen in das Brahm wie die Blase in den Ocean, zu erlöschen wie ein Licht im Winde, und nicht mehr wiedergeboren zu werden (wie der exoterische dem Volksglauben angepasste Ausdruck lautet.) Dies erst ist der volle Ausdruck für die Sehnsucht des reinen religiösen Gemüths, die nicht auf Glückseligkeit, sondern auf Frieden und auf volle, durch keinen Schein der Trennung mehr getrübte Vereinigung mit

dem Allgeist zielt, aber so lange geduldig als Individuum die sittlichen Pflichten übt, bis diesem die Stunde der Erlösung schlägt.

Für den schlechten und schädlichen Glauben an eine individuelle Fortdauer gewährt der Pantheismus dem religiösen Gefühl die tiefe Anregung und hohe Befriedigung, dass es sich ewig mit seinem Gotte untrennbar Eins weiss, dass der Mensch sich selbst als eine Erscheinung Gottes betrachtet, in welcher kein Wesen ist ausser Gott. Dieses Einsichtsbewusstsein ist das Ziel der höchsten Schwärmereien der Mystiker, welches sie aber niemals erreichen konnten, so lange sie Gott als eine ihnen gegenüberstehende Person, sich selbst als eine (wenn auch nur geschaffene) Substanz, ansahen und zwischen beiden den zum Vereinen unfähigen, ewig nur die Weite der Kluft constatirenden persönlichen "Mittler" annahmen. Der Pantheismus allein erfüllt alle kühnsten Träume der Mystiker ohne Widerspruch mit der Vernunft; er allein macht den Dialog mit Gott, der beim Theismus der traurige Nothbehelf für die mangelnde Einheit ist, völlig überflüssig, indem er die beim Beten vorausgesetzte Zweiheit der Personen in eine reine Einheit verdichtet, die über das Stadium des Dialogs weit hinaus ist, und dem religiösen Gefühl unendlich viel mehr zu bieten hat als jener.

An Stelle der heteronomen Pseudomoral des Theismus gewährt der Pantheismus der Ethik eine metaphisische Grundlage, durch welche erst die in der Luft schwebende und auf die Gutmüthigkeit der sie Acceptirenden angewiesene Humanitätsmoral eine theoretische Begründung und Befestigung erlangt, ohne an ihrer Autonomie etwas einzubüssen. Eine metaphysiklose Moral wird immer wieder darauf zurückgreifen müssen, an der Pseudomoral des raffinirten, klug berechnenden Egoismus (Spinoza und Encyclopädisten) eine Anlehnung zu suchen, da ohne alle solche Anlehnung doch gar zu wenig auf sie zu bauen ist. Die sogenannte Klugheitsmoral ist aber so wenig ethisch, dass sie nicht einmal den Schein des Ethischen vorzuspiegeln wagen darf, wie die heteronome Moral des Theismus dies bisher mit so viel Erfolg durchzusetzen gewusst hat, sondern sich nur als Surrogat der für Traum und Illusion erklärten Ethik ausgiebt. Dennoch thut die heteronome Moral Unrecht, auf die Klugheitsmoral vornehm herabzusehen, da in Wirklichkeit beide gleich wenig mit dem wahrhaft Ethischen gemein haben, und von diesen beiden Sorten Pseudomoral doch die Klugheitsmoral wenigstens den Vortheil hat, autonom zu sein.

Der Pantheismus oder spiritualistischer Monismus ist die einzige Art der Metaphysik, welche, ohne die Autonomie des objectiv realen Erscheinungsindividuums anzutasten, den sich souverain dünkenden Eigenwillen in das Nichts seiner Phänomonalität zurückschleudert, indem sie ihm zeigt, wie er sich selber (d. h. das Wesen, das sowohl er selbst als sein nächster ist) verletzt, indem er den Nächsten zu verletzen glaubt, dass er sich selber aber fördert, indem er den Nächsten fördert. Was das Mitleid und die Liebe nur instinctiv ahnt, indem sie es practisch bethätigt, dass nämlich das Ich des sich von dem

Nichtich abtrennenden und demselben entgegensetzenden Selbstbewusstseins nicht das wahre Selbst sei, sondern dass das wahre Selbst den Andern und die ganze Welt mit umfasse, diese grosse ethische Grundwahrheit spricht nur der Pantheismus aus. Das "tat twam asi" (dies bist Du) der Inder ist eine unendlich tiefere, im strengsten Begriff wahre Begründung der Ethik als das anthropomorphische christliche Argument, dass wir uns deshalb lieben müssen, weil wir Kinder eines Vaters seien — als ob die natürliche Bruderliebe nicht den natürlichen Bruderhass gegen sich hätte und ihre Forderung nicht vielmehr selbst der ethischen Begründung bedürfte, anstatt als solche dienen zu können! So lange der Monismus nicht Fundament der Ethik ist, zerfällt alles in subjectives Belieben wenn es nicht durch äusserliche heteronome Gesetze oder egoistisches Raffinement zusammengehalten wird; selbst die Vernunft erscheint so lange nur als ein subjectives bon plaisir (vernünftig und nicht unvernünftig sein zu wollen), als dieselbe nicht als Attribut des All-Einen, Alles-seienden, in allen Individuen erscheinenden Wesens, d. h. als objectives Weltprincip aufgefasst wird. Und welche Fassung man auch immer suchen und finden möge für das höchste Princip der Sittlichkeit (ob Mitleid, Liebe, Treue, Gerechtigkeit, universelle Harmonie, Solidarität, göstmöglichstes Gesammtwohl, Beförderung des unbewussten Weltzweckes u. s. w.), immer werden diess nur subjective Ideen bleiben, deren eine diesem, die andere jenem zusagt, von welchem aber niemals anders als durch Hereinziehung des metaphysischen Monismus die Nothwendigkeit ihrer Realisirung nachzuweisen ist.

Auch hinsichtlich der Ethik haben wir demnach mehr aus dem Buddhismus als aus dem Christenthum zu entlehnen, wobei noch hinzuzufügen, dass ausser dem Monismus auch der Pessimismus nur im Buddhismus ausdrücklich zur Begründung der Sittlichkeit benutzt wird. Freilich fehlt dafür dort der künstliche Erlösungsapparat, den das Christenthum besitzt; aber gerade diese Erlösung bleibt hier eine ebenso äusserliche, heteronome, wie das sittliche Gebot. Wie die Substanz des Sittlichen im Christenthum ohne Zuthun des Menschen vom transcendenten Gott ein für allemal auf dem Berge Sinai bestimmt wurde, wie die sittliche Schuld (als Erbsünde) ein für allemal vom Stammvater der Menschheit eingegangen wurde, so ist auch die christliche Erlösung von der Sünde ein für allemal für alle Geschlechter in einem einzigen äusserlichen Vorgang auf Golgatha vollbracht worden. Wie dem heteronomen Moralgesetz als psychologischer Reflex nur der blinde Gehorsam gegenübersteht, so der transcendenten Manipulation der Erlösung der blinde Glauben; der Mensch überwindet die Sünde hier ebensowenig selbst, als er die Sittlichkeit sich autonom vorzeichnet. Die Folge davon ist, dass die angebliche Erlösung ebensowenig eine wahrhaft sittliche Besserung und Erhebung vom Fall, wie die äusserliche Gesetzesbefolgung eine wahre Sittlichkeit zu Stande bringen kann; die Sündenvergebung durch den Beichtvater und die "Rechtfertigung durch den Glauben" zerstören die Möglichkeit der echten sittlichen Wiedergeburt, indem sie die vorhandenen

embryonischen Ansätze zur wahren ethischen Selbsterhebung als lebensunfähigen Fötus ausstossen, statt sie zum lebendigen Organismus sich weiter entwickeln und reifen zu lassen.

Wie die hetoronome Moral als ein propädeutisches Erziehungsmittel der Völker für die autonome Sittlichkeit ihren nicht zu unterschätzenden Werth hat, so mag auch die Beruhigung des Gewissens mit dem Glauben an eine Rechtfertigung durch fremdes Verdienst und eine Besserung aus fremden Mitteln ihre relative historische Berechtigung gehabt haben; heute jedoch handelt es sich darum, die Besserung und sittliche Erhebung nach einem selbstverschuldeten (nicht von Andern verschuldeten) Fall mit eigenen Mitteln zu bestreiten und durchzuführen, um dann das so mit saurer Mühe Errungene als eigenen sittlichen Erwerb zu besitzen und fest zu halten. Ohne Frage ist dieser Weg mühevoller und lästiger als die bequeme Brücke einer Schuldbefreiung durch fremdes Verdienst; aber die ernste Selbstversittlichungsarbeit durch allmählich fortschreitende sittliche Selbstzucht wird auch reale, nicht blos eingebildete Resultate liefern, wie die Paulinische Wiedergeburt, nach welcher der Mensch thatsächlich an nichts als an geistlichem Hochmuth zugenommen hat.

Wenn so die pantheistische Ethik einerseits auf die künstlichen äusserlichen Erlösungsbehelfe des Christenthums verzichtet, so hört sie darum doch nicht (wie die von der Metaphysik losgerissene Humanitätsmoral des liberalon Protestantismus) auf, religiöse Ethik zu sein. Indem sie die innigste Verbindung mit der ethisch wirksamsten Metaphysik gewinnt, erhebt sie sich im Gegentheil in einem viel höheren Sinne zur religiösen Ethik, als die christliche, welche doch immer nur hetoronome Pseudomoral bleibt, und die metaphysische Wurzel der Sittlichkeit nicht erreichen kann, weil der persönliche Christengott nicht der Welt immanent ist, sondern derselben als seiner geschaffenen Substanz gegenübersteht.

Was den Cultus betrifft, so wird über diesen natürlich am wenigsten sich aussagen lassen, da in ihm die Zufälligkeit in der Wahl der Symbole und der Form der Andachtsübungen den weitesten Spielraum hat. Nur so viel lässt sich behaupten, dass der Cultus einer künftigen Religion wird innerlicher sein müssen als der der heutigen Religionen. Je mehr eine Religion in ihrem wesentlichen Gehalt und ihrer gemüthsanregenden Kraft verfällt, desto mehr veräusserlicht sich ihr Cultus; alle religiösen Erneuerer dagegen haben gegen den von ihnen vorgefundenen äusserlichen Cultus angekämpft und auf innerlichen gedrungen. Auch Jesus führte den Cultus wesentlich auf Gebet zurück, perhorrescirte das öffentliche, gemeinschaftliche, und empfahl das einsame Gebet. So ist auch dem liberalen Protestantismus nicht daraus ein Vorwurf zu machen, dass er den äusserlichen Cultus verringert, sondern nur daraus, dass er dem innerlichen Cultus den Boden entzieht. Geht der Entwickelungsfortschritt, wie zu erwarten steht, von der katholischen Uniformität durch die protestantische Sektirerei zum religiösen Individua-

lismus weiter, der insbesondere dem deutschen Gemüth am meisten entsprechen würde, dann ist auch von dieser Seite eine klare Hindeutung auf die Verinnerlichung des Cultus für die Zukunftsreligion zu finden. In Bezug auf innerlichen individuellen Cultus, d. h. in Bezug auf Tiefe der religiösen Gemüthsanregung und Befriedigung kann es aber, wie schon oben erwähnt, keine andere Metaphysik der pantheistischen zuvorthun, welche die Erfüllung dessen bietet, was die Mystiker aller Länder und Zeiten gesucht und erstrebt haben.

So erscheint denn nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft das Wahrscheinlichste, dass die Religion der Zukunft, wenn eine solche überhaupt als möglich gedacht werden soll, Pantheismus sein müsse und zwar pantheistischer Monismus (mit Ausscheidung alles Polytheismus), oder unpersönlicher immanenter Monotheismus, dessen Gottheit die Welt als objective Erscheinung nicht ausser, sondern in sich hat. Dies leistet aber weder das positive Christenthum mit seinem Trinitätspolytheismus, noch der liberale Protestantismus mit seinem abstracten persönlichen Theismus; religionsgeschichtlich ist das Gesuchte nur zu erreichen durch Synthese der indischen und jüdisch-christlichen Religionsentwickelung zu einem Gebilde, welches die Vorzüge beider Richtungen (mit Ausmerzung ihrer Mängel) in sich vereinigt, und dadurch erst fähig wird, beide zu ersetzen, d. h. Weltreligion im eigentlichen Sinne zu werden. Ein solcher Panmonotheismus würde die mit der Vernunft übereinstimmendste, zugleich das religiöse Gemüth am stärksten anregende und befriedigende, und der Ethik die kräftigste Stütze verleihende Metaphysik sein, also dem am nächsten kommen, was das Volk unter dem Namen der "Wahrheit" in der Religion sucht.

(19) Die heutige Wissenschaft kann nun freilich das geschichtliche Wesen des Christenthums nicht in einer dogmatischen Lehre über seine schlechthin übernatürliche Entstehung, auch nicht in einem bestimmten Dogma über Christi Person und Werk sammt allem, was sich für die ältere Anschauung um dieses Dogma herumlegte, sondern nur in dem wesentlich neuen religiösen Verhältniss des Menschen zu Gott finden, welches von Jesus von Nazareth zuerst erkannt und thatsächlich verwirklicht worden ist. Dieses eigenthümliche Wesen des Christenthums, in welchem zugleich sein wesentlicher Unterschied vom Judenthum und Heidenthum und seine Bedeutung als der schlechthin vollkommenen Religion liegt, ist zusammengefasst in dem Begriffe der vollkommenen ethischen Religion oder der Religion der absoluten Versöhnung. Der alttestamentliche Gottesbegriff ist zu der Idee des "himmlischen Vaters" gesteigert, die jüdische Aeusserlichkeit des Verhältnisses Gottes zur Welt ebenso wie die pantheistische Verendlichung Gottes im Heidenthum überwunden durch die Auffassung Gottes als der allumfassenden Liebe oder als des schlechthin vollkommenen, von der Welt und Menschheit schlechthin unterschiedenen, aber zugleich ihr allgegenwärtig innewohnenden, im

sittlich-religiösen Bewusstsein und Leben des Menschen sich unmittelbar offenbarenden und alle Empfänglichkeit zu seiner Gemeinschaft, dem höchsten Heile heranziehenden Geistes. Wie aber in diesem Gottesbegriffe ebenso wohl alle Herabziehung des absoluten Geistes in das Naturleben, wie alle falsche Transscendenz überwunden ist, so ist auch das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott ebenso wohl über die heidnische Naturreligion als über die jüdische Gesetzesreligion hinausgehoben. Das Verhältniss zum himmlischen Vater ist kein Knechtschafts-, sondern ein Kindschaftsverhältniss, ein innerliches Erfülltsein des Gemüths mit der göttlichen Liebe, in welcher sich der Mensch seiner Einheit mit Gott und des Seins Gottes in ihm, oder seiner absoluten Versöhnung bewusst wird.

Wie aber dieses Verhältniss ein rein ethisches ist, welches alle Unterschiede der Abstammung und der Geburt, alles Gewichtlegen auf äusssere Vorrechte und Vorzüge ausschliesst, so kann es auch durch kein äusseres Verdienst oder Werk, überhaupt durch keine Erfüllung äusserer Bedingungen zu Stande kommen, sondern nur dadurch, dass sich der Mensch rein empfänglich verhält zu der göttlichen Liebe, in selbstverläugnender Entäusserung alles eigenen Willens vertrauensvoll an die göttliche Führung sich hingibt und, durch die innerlich erfahrene göttliche Liebe zu freier Gegenliebe getrieben, in allen seinen besondern sittlichen Pflichten ebenso viele Aufgaben des höchsten Willens an ihn sieht, die er in der Kraft jener Liebe freudig erfüllt. Die unerlässliche Bedingung aber für den Eintritt in die neue Gottesgemeinschaft oder ins "Gottesreich" ist die Busse, als das tiefste Gefühl der eigenen sittlichen Ohnmacht und Hülfsbedürftigkeit, und die grundsätzliche und völlige Abwendung des innern Menschen von aller Selbstsucht und irdischen Lust. Durch diesen rein sittlichen Character ist zugleich der Universalismus der christlichen Religion als einer für alle Menschen und alle Völker bestimmten, oder das allgemeine religiöse Grundverhältniss bezeichnet, welches allen menschlichen Lebenslagen und Lebensbedürfnissen gleicherweise entspricht und darum auch schlechthin geeignet ist, die bleibende Grundlage und das zureichende Prinzip alles sittlichen Strebens und Arbeitens zu bilden. In dieser rein sittlichen Würdigung des Menschen als solchen in seiner Beziehung zu Gott lag zugleich die geistige Zauberkraft dieser Religion, durch welche sie in den Stand gesetzt wurde, nicht allein alle Armen, Gedrängten und Hülfsbedürftigen unter Juden und Heiden um ihr Banner zu schaaren, sondern im höchsten Sinne des Worts die Religion der Menschheit zu werden und alles Menschliche wahrhaft sich anzueignen und zu durchdringen. Dennoch aber ist damit das Geheimniss ihres Ursprungs ebensowenig wie ihre siegreiche Ueberwindung jüdischen und heidnischen Wesens schon völlig erklärt. Nicht als die, wenn auch noch so vollkommene Lehre von dem wahren religiösen Verhältnisse des Menschen zu Gott, sondern als eine neue göttliche Lebensmacht, als ein sittlich erneuerndes und befreiendes Lebensprincip, welches von innen heraus alle sittlichen Lebens-

verhältnisse umgestaltete, ist das Christenthum in die Welt getreten. Dies aber war es von Haus aus nur als eine Thatsache lebendiger innerer Erfahrung in der Person seines Stifters, oder vermöge der geschichtlichen Verwirklichung der vollkommenen religiösen Idee in Jesus von Nazareth. Die sittliche religiöse Erneuerung der Menschheit in ihm und durch ihn, die Stiftung vollendeter, religiöser Gemeinschaft durch den Gekreuzigten, dies ist die Haupt- und Grundthatsache geworden, welche durch das ganze Evangelium von Jesus dem Christ sich hindurchzieht und auch in den Mythen und Sagen über ihn als in anschaulichen Symbolen ihren Ausdruck findet. Nur die geschichtliche Anknüpfungen an den, in welchem wesentliche Wirklichkeit in Schmach und Elend hinein aufs herrlichste im Lichte göttlicher Lebens verklärt steht, hat die christliche Kirche begründet und ihr binnen drei Jahrhunderten den Sieg über die ganze civilisirte Welt und Menschheit ermöglicht. Wenn auch das Erlösende in Jesus nicht die Person als solche, sondern das in dieser Person verkörperte, veranschaulichte und durch sie geweckte und gekräftigte göttliche Leben ist, so liegt es doch eben in der Natur des religiösen Lebens begründet, dass es nur von einem persönlichen Mittelpunkte uns die Personen innerlich erneuern und zu einem lebendigen Gemeinwesen vereinigen kann. Desshalb hat der Glaube an Jesus allerdings im Christenthum eine grundlegende Bedeutung und wird dieselbe behalten, auch wenn längst das Dogma über Christus ebenso wie die einzelnen über ihn berichteten Geschichtsthatsachen der freiesten kritischen Prüfung anheimgegeben sein werden.

ZWEITE ABTHEILUNG

DIE WISSENSCHAFT.

Die Wissenschaft beansprucht nicht die Wahrheit zu sein —
Sie bescheidet sich, die Wahrheit zu suchen.

Die Wissenschaft will die Wahrheit — dazu gehört aber der Geist der Wahrheit. "Mancher klopft mit dem Hammer an der Wand herum und glaubt er treffe jedesmal den Nagel auf den Kopf," aber auf keinem Gebiet mehr als auf dem der Wissenschaft gilt der Spruch "an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen."

Wissenschaftliche Wahrheiten haben gewöhnlich drei Stadien durchzulaufen. Im ersten wird die Wahrheit einfach in Abrede gestellt; im zweiten wird sie als religionsgefährlich, atheistisch etc. bezeichnet und davor gewarnt; zuletzt im dritten heisst es, Niemand habe sie je bezweifelt, ganz natürlich, früherer Widerspruch nur ein Missverständniss etc. Nachdem sie in dies letzte Stadium eingetreten ist, klopft ihr auch die Theologie beifällig auf die Schulter, und rühmt sie als ihre getreue Magd. (1)

"Wahrheit, sagt Kant, ist die Uebeinstimmung der Erkenntniss mit dem Object." Wenn man daher von einer Wahrheit als einer absoluten an und für sich bestehenden spricht, so erscheint das ebenso unbestimmt, wie wenn man vom Willen spricht, oder fragt was das Gute, das Schöne sei. Es gibt nämlich einen Willen gar nicht, sondern nur Willensakte, gute Handlungen, schöne Erscheinungen und ebenso auch Wahrheiten, und zwar verschiedener Art: historische, mathematische, physikalische, Vernunftwahrheiten und wenn man will auch geoffenbarte Wahrheiten.

Alle zerfallen denn wieder in subjective und objective Wahr-

heiten und sämmtliche, mit Ausnahme der geoffenbarten, können auf Sinnesanschauungen zurückgeführt werden. Bei den historischen Wahrheiten ist offenbar der Augenzeuge der glaubwürdigste Erzähler; ebenso ist derjenige, welcher einer Handlung beigewohnt hat, der beglaubigste Zeuge im Gerichtshofe. In beiden Fällen sind wir genöthigt den Sinnen Glauben zu schenken, weil wir auf sie allein angewiesen sind, um das Geschehene zu ermitteln und uns darüber zu vergewissern. Das Trügerische der Sinne wird dabei und mit Recht gar nicht in Betracht gezogen, sondern stillschweigend als eine blose Theorie, ja als eine Spitzfindigkeit des grübelnden und speculirenden Geistes der Philosophen angesehen, welche man da wo es sich ums sogenannte Praktische handelt, wo z. B. der Ruf oder das Leben eines Menschen auf dem Spiele steht, füglich bei Seite lassen zu können glaubt. " To believe testimony is agreable to nature, reason and sound philosophy. Faith in testimony is in part resolvable into that conviction which is produced by the evidence of our senses, at least, if we did not believe our senses, we could not without absurdity believe testimony " schreibt Beattie. Schon Kant hat die Sinne gegen die Anklage, dass sie uns täuschen, gerechtfertigt, indem er nachgewiesen, wie der Irrthum nicht ihnen, sondern dem Verstande zur Last fällt. Die Sinne an sich können gar nicht täuschen, sondern haben stets Recht, und man hat vorerst gar nicht zu fragen, wie es sich objectiv mit dem Angeschauten verhalte, denn da nur der Verstand irren kann, so folgt eben daraus, dass die Sinne Recht haben müssen, oder es ist überhaupt nicht möglich irgend eine Wahrheit zu erkennen. Können aber die äusseren Gegenstände nicht durch die Sinne aufgefasst werden, so kann auch der Verstand sie nicht begreifen.

Als der erste Mensch zum ersten Male den Sonnenaufgang beobachtete, die Nacht einbrechen, den Himmel sich bestirnen sah, da mochte er hoffen, glauben dass ein neuer Tag ihm wiedererscheinen würde—einem den Zusammenhang der Erscheinungen umfassenden Wissen fehlten damals alle Anhaltspunkte. Ungeachtet unseres

heutigen bessern Wissens sehen wir die Sonne des Morgens im Osten auf- und des Abends im Westen untergehen, und diese so klar gesehene oder angeschaute Erscheinung, wird für den Gesichtssinn, als für den Beobachter subjectiv, stets wahr bleiben, wie sehr auch der Schluss des Verstandes dass der Beobachter stille stehe und die Sonne sich bewege, der objectiven Wahrheit widerspreche. So hat auch die deutsche Sprache ein solches Anschauen ausdrucksvoll " Wahrnehmen " genannt und es würde in der That alles Raisonnement ein Ende haben, wenn dieses freilich nur relative und subjective Wahrnehmen nicht als Anfang gesetzt und zugegeben würde. Die Erfahrungen welche uns durch unsere Sinne zu Theil werden, sind für uns unumstössliche Wahrheiten. Aus den Sinnen und durch sie entfaltet sich der ganze Reichthum und die Mannigfaltigkeit des physischen Lebens, und die mühsam errungene freie Abstraction sucht sich rückwärts durch das Zeugniss der Sinne wieder zu rechtfertigen; eine einfache Sinnenerfahrung vermag oft genug einen künstlichen Bau von Abstractionen zu vernichten. Der tiefforschendste und scharfsinnigste Kritiker wird es also auch bei der Untersuchung einer historischen Wahrheit am Ende nicht weiter bringen können, als dem Historiker bis auf die letzte Quelle nachzuspüren, welche aber auf nichts anderem beruhen kann, als auf dem Zeugniss der Sinne und sein Glaube an das erzählte Factum wird sonach im Grunde dem des unbefangenen oder unmittelbaren Glaubens gleichkommen. Nun kann zwar das ganze Factum erlogen oder erdichtet sein; allein darauf kommt es beim wissenschaftlichen Glauben nicht an: es fragt sich nur ist die Sache an sich wahrscheinlich und ist sie das, trägt sie den Schein der Wahrheit, folglich die Möglichkeit, an sich, so wird sie Glauben bei dem Menschen finden, vorausgesetzt dass dieser wenigstens Aehnliches, wenn auch noch so entfernt Aehnliches, vermöge der Sinne angeschaut oder erfahren hat. Wo einer Mittheilung hingegen alle Merkmale der Wahrheit fehlen, oder sie aller Wahrscheinlichkeit entbehrt, da wird sie auch bei Niemanden solchen Glauben finden. Wenn daher Göthe sagt:

" das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind " so bezieht sich dies offenbar auf eine andere Art, den religiösen Glauben und widerstreitet obiger Ansicht nicht, denn der Glaube den wir den Aussagen der Sinne, als erste Vermittler aller Erkenntniss, schenken, ist nicht mit dem Glauben zu verwechseln, welcher als " ein auf Ansehen gestüzter Beifall ohne Gründe und eigene Einsicht " definirt worden ist. Ebenso wie mit der historischen verhält es sich mit den mathemathischen und physikalischen Wahrheiten. Nehmen wir den Satz, dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind. Vergebens würde man sich bemühen, durch abstractes Demonstiren der Vernunft die Ueberzeugung davon beizubringen, wenn es sich nicht in der Wirklichkeit so verhielte; ebenso bei einem Naturgesetz, welches der Naturforscher als eine Wahrheit lehrt, nachdem er es durch das Experiment oder die selbstgemachte Beobachtung als solche erkannt hat. Der Astronom gelangt zur Kenntniss der Himmelskörper und deren Gesetze nur durch Beobachtungen. (²) Hier sind wir zwar der sogenannte Sinnestäuschung am meisten ausgesetzt und doch müssen wir uns dabei vor Allem auf den Gesichtssinn stützen. Die Beobachtung ihres Schattens bei eine Mondfinsterniss ist der deutlichste Beweis für die runde Gestalt der Erde, und zur Kenntniss, dass sie ihren Umlauf um die Sonne in 365 Tagen zurücklegt hat die Beobachtung der Stellungen der anderen Himmelskörper geführt. Und so verhält es sich mit jedem Naturgesetz. Allerdings tritt die Reflexion, oder vielmehr die Induction dann hinzu, berichtigt und erweitert unsere Kenntniss; indessen muss die Erfahrung ihr allemal zu Grunde liegen und die Beobachtung vorangegangen sein. Die Schlüsse, und vornehmlich die mathematischen, sind nichts anderes, als Zergliederungen der sinnlichen Eindrücke, oder der davon abgesonderten Begriffe, daher können sie das Dunkle deutlich machen und das Eingewickelte aufwickeln, aber schlechterdings nichts Neues bringen; daher auch in neuerer Zeit behauptet worden, dass die Mathematik und ihre Lehrsätze nur aus analytischen Sätzen und Schlüssen, nicht, wie Kant meine, aus synthetischen bestehe.

Analytische Urtheile sagen im Prädikat nichts, als das, was im Begriff des Subjects schon mitgedacht ist. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich durch diesen Satz meine Kenntniss von den Körpern nicht erweitert; denn ich kann überhaupt den Subjectbegriff Körper gar nicht aufstellen, ohne dabei schon die Ausdehnung mit zu denken. Das Urtheil löst den Subjectsbegriff nur in seine Bestandtheile auf, um einen derselben durch das Prädikat hervorzuheben und dadurch besser zum Bewusstsein zu bringen. Synthetische Urtheile hingegen erweitern unsere Kenntniss des Subjects. Wenn ich sage: alle Himmelskörper gravitiren, so setze ich eine Eigenschaft als verbunden mit allen Himmelskörpern, welche nicht in dem blossen Begriff Himmelskörper schon mit gedacht ist. Oder denselben Gedanken in mehr mathematischer Form ausgedrückt: Entweder das Prädikat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriff A versteckter Weise schon enthalten ist, oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Wenn ich sage, alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes als das, was ich in dem blossen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats gibt ein "synthetisches" Urtheil. Bei synthetischen Urtheilen muss ich also ausser dem Begriffe des Subjects noch etwas Anderes X haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in seinem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen Urtheilen hat es hiermit gar keine Schwierigkeit, aber bei synthetischen Urtheilen *a priori* fehlt das Hülfsmittel ganz und gar. Man nehme den Satz: Alles was geschieht, hat seine Ursache. Was ist hier das X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er ausser dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat aufzufinden glaubt, der gleichwohl damit verknüpft sei. Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit grösserer Allgemeinheit als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdrucke der Nothwendigkeit, mithin gänzlich *a priori* und aus blossen Begriffen diese zweite Vorstellung zu der ersten hinzufügt." Hier-

bei stellt Kant die Idee von Zeit und Raum als die a priorischen Formen der Anschauung auf, welche mit den Kategorien oder Stammbegriffen die Grundlage aller Erkenntniss bilden. Das oberste Princip aller synthetischen Urtheile ist ihm daher, dass ein jeder Gegenstand unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung steht, d. h. wir schauen die Dinge unter gewissen Formen und Kategorien an, verbinden diese Anschauungen vermittelst unseres Abstractionsvermögens zu einer Einheit und bilden dann neue Prädikate von ihnen.

Man sieht also, dass es die synthetischen Urtheile sind, durch welche allein unser Wissen wirklich erweitert wird, während die analytischen zur Vermittlung, zur Aufklärung und zur Widerlegung von Irrthümern dienen, denn ein Urtheil, welches im Prädikat nichts sagt, was nicht schon im Subject gedacht wird, kann mich auch höchstens an eine Kenntniss erinnern, die ich schon hatte, oder Einzelheiten, die ich sonst übersehen würde, hervorheben; es kann mich aber nichts wirklich Neues lehren. Hierbei ist nun noch daran zu erinnern, was ein Urtheil a priori und ein Urtheil a posteriori ist. Letzteres entlehnt seine Gültigkeit der Erfahrung, ersteres nicht. Ein Urtheil a priori kann zwar auf Erfahrung indirect gestützt sein, aber nicht als Urtheil, sondern nur in sofern seine Bestandtheile Erfahrungsbegriffe sind. So sind z. B. sämmtliche richtige analytische Urtheile auch a priorigültig; denn um das Prädicat aus dem Subjectbegriff zu entwickeln, bedarf ich nicht erst der Erfahrung. Das Subject selbst kann aber auch in diesem Falle einen Gegenstand bezeichnen, den ich erst durch Erfahrung kennen gelernt habe. So ist z. B. der Begriff des Eises ein Erfahrungsbegriff. Der Satz: Eis ist ein fester Körper, ist aber analytisch, weil das Prädicat schon in der ersten Begriffsbildung im Subject enthalten war. Für Kant sind nun die synthetischen Urtheile das Feld der Untersuchung.

Diese Zergliederung der menschlichen Vernunft ist aber, wie Kant selbst sagt, transcendental und einer Section der reinen Ver-

nunft zu vergleichen, welche uns ihren Bau aufdecken und uns zeigen will, wie das Angeschaute oder Wahrgenommene aufgenommen und verarbeitet wird, und wie die Vorstellungen gebildet werden, in der Art wie ein Prosector zeigt, wie die Speisen im Körper verdaut werden, auf welche Weise die Secretionen und die Assimilationen des Organismus vor sich gehen. Es ist jedoch dabei sehr zu bezweifeln, ob jener Versuch je ein so sicheres Resultat haben kann, wie dieser; denn am Ende haben wir nur Kant's geistige oder speculative Anschauungen von der Sache, nicht aber eine Anschauung von der Sache selbst. Dass auch nicht Alle, welche über ihre eigene Vernunft speculiren zu derselben Entdeckung geführt werden, ist durch die verschiedenen Systeme bewiesen, welche die Kant'sche Theorie von Raum und Zeit wieder verworfen und ihnen Realität zugestanden haben, wie überhaupt sein ganzes System manigfache Anfechtungen, Berichtigungen und Modificationen erfahren hat. Wie bei andern Philosophen, so sind auch bei ihm die Lehren des Meisters verschiedenartig aufgefasst worden und manchmal sogar seinem Sinne ganz zuwiderlaufend. Es kommt dabei sehr viel auf die Subjectivität oder Voreingenommenheit des Zuhörers an. Jeder fasst das Vorgetragene nach seiner Art auf, begreift und verarbeitet es nach der besondern Verfassung seines Verstandes und seines Gemüthes, daher das bekannte: "So viel Köpfe so viel Sinne." Der Behauptung wird daher entschieden widersprochen, dass es irgend ein richtiges und bewährtes Urtheil a priori und frei von der Erfahrung geben könne. Bleibt man nämlich bei dem von Kant selbst angeführten Satze "Alles was geschieht, hat seine Ursache" stehen, so ist leicht einzusehen, dass auch dieser Satz aus der Erfahrung herstammt und *nur* in der Erfahrung begründet ist. Abgesehen davon, dass selbst schon vor Kant der Causalitätsbegriff angefochten worden ist, dass man sich namentlich in der englischen Philosophie darum streitet, ob man überhaupt den Ausdruck Ursache und Wirkung beibehalten solle, dass auch Hegel in seiner Logik die Identität dieser beiden Kategorien

nachzuweisen sucht, so leuchtet es doch fast von selbst ein, dass wir zu einem solchen Urtheil nur a posteriori oder durch die Erfahrung gelangen, indem wir nämlich einerseits beobachtet oder wahrgenommen haben, das nichts von selbst entsteht, und andererseits, dass jeder Act oder alles, was geschieht, seine Folgen hat, was wir dann Ursache und Wirkung nennen. Wenn wir einen Schöpfer der Welt als ihre Ursache annehmen, so geschieht das vermittelst eines Schlusses rückwärts, den wir von dieser Erfahrung aus machen; die Erfahrung wird daher auch stets der Prüfstein jedes dem obigen ähnlichen Satzes sein, und er wird aufgegeben oder verworfen werden müssen, wenn er ihr widerspricht.

Zu unterscheiden bleibt aber noch zwischen den *subjectiven* und *objectiven* Wahrheiten. Erstere beruhen im Wahrheits*gefühl*. Den Empfindungen kann man zwar von Aussen eine Richtung geben, man kann den Menschen lehren die rechte Lust und Unlust empfinden, aber immerhin bleiben diese Gefühle im Menschen gegeben und wenn er sie nicht erheuchelt, so sind sie für ihn wahr. Wenn ich einen Andern bekümmert oder heiter sehe, so kann ich freilich nicht mit Bestimmtheit angeben, ob dieser Kummer oder diese Freude wahr sei; wo ich aber selbst Lust oder Unlust, Mitleid oder Mitfreude empfinde, da kann ich mich nicht darüber täuschen, da fühle ich, dass diese Empfindungen wahr seien. Das Wahrheitsgefühl ist aber auch das einzige Merkmal um diese Wahrheiten als solche zu erkennen; es lässt keinen Beweis zu und die unausbleibliche Folge ist, dass wir ihm, willig oder nicht, Glauben schenken, und falls wir durch speculatives Grübeln auf Augenblicke uns darüber täuschen und zu überreden suchen, dass dem nicht so sei, so wird der daraus hervorgehende Scepticismus stets nur theoretisch bleiben, nie aber auf unser Handeln einen Einfluss ausüben. Mit der *objectiven* Wahrheit scheint es sich nun auf den ersten Blick ganz anders zu verhalten indem sie zunächst *ausser* uns zu liegen scheint. Wir werden von der Schilderung eines Charakters, die ihrem Objecte, dem geschilderten Charakter, entspricht, sagen sie sei wahr und werden

16*

diese Wahrheit objective nennen. Nun ist aber diese Wahrheit keineswegs eine der Schilderung selbst inhärirende Eigenschaft, vielmehr sind wir selbst es, die ihr dieses Prädikat beilegen, weil die Schilderung unserer subjectiven Anschauung und Auffassung des dargestellten Charakters entspricht. Die Wahrheit ist daher keine Eigenschaft an den Objecten, sondern lediglich eine Bestimmung der Erkenntniss, die ihr blos in Beziehung auf das dadurch erkannte Object zukommt. Die Objecte sind was sie sind, unsere Vorstellung derselben aber ist entweder wahr, wenn sie mit dem vorgestellten Objecte übereinstimmt, oder falsch, wenn sie nicht damit übereinstimmt und doch für übereinstimmend gehalten wird.

Anders verhält es sich mit den nicht empirischen, nicht auf der Wahrnehmung der Sinne beruhenden Wahrheiten, mit den sogenannten abstrakten oder reinen Vernunftwahrheiten, als Ergebnisse des reinen Denkens, die nicht so fest stehen, dass sie sofort allgemeine Anerkennung finden und von Niemanden angezweifelt werden können. Bei den sogenannten mathematischen Axiomen ist dies der Fall, aber blos daher, weil sie auf Sinneswahrnehmungen beruhen, aus denen man sie deducirt hat, und wenn die Vernunft ihnen sofort ihre Zustimmung zu Theil werden lässt, so geschieht das in Folge der von Jedem gemachten Wahrnehmung, deren er sich gleichwohl im Augenblicke nicht bewusst zu sein braucht. Was aber die sonstigen reinen Vernunftwahrheiten betrifft, so sind gerade sie es, welche am meisten dem Zweifel ausgesetzt sind und am allerwenigsten allgemeine Anerkennung und Zustimmung finden. Zur Erläuterung diene der Satz: "Jedes Ding ist entweder nothwendig oder zufällig." Wird dieser Satz zugegeben, so hat er auch allerdings für denjenigen, der ihm seine Zustimmung ertheilt, objective Wahrheit; allein hier handelt es sich vorerst um die Begriffe von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, die als rein theoretisch oder speculativ sehr verschiedene Definitionen zulassen und durchaus nicht so fest stehen, dass sie sofort allgemeine Anerkennung fänden. Der obige Satz, der, wenn man ihn zum ersten Male hört,

vollkommene Wahrheit zu haben scheint, dürfte also doch nicht ganz stichhaltig sein. Ebenso verhält es sich bei allen übrigen derartigen Sätzen, die lediglich auf der Speculation der reinen Vernunft beruhen, denn hier ist es ja eben, wo die Meinungen bis zum Streite auseinandergehen. " *Le sentiment et l'instinct*, sagt Pascal, *sont les premières sources de nos connaissances, toutes les autres connaissances ne peuvent être acquises que par le raisonnement. Voilà donc la guerre ouverte entre les hommes.*" Daher das Schwanken aller philosophischen Systeme, daher die Unsicherheit aller Theorien welche die Philosophie über Staat, Moral, Recht und Religion aufgestellt hat.

Nur vermittelst der Sinne steigen wir zur Höhe der Idee hinan, jedoch nur um zu erfahren, dass je höher der Standpunkt und weiter der Geschichtskreis desto schlimmer die Verwirrung. Die Höhe führt daher nicht nothwendig zu besserer Erkenntniss, vielmehr tritt erst hier der Zweifel ein, wird èrst hier die Möglichkeit alles Erkennens in Frage und von Manchen sogar gänzlich in Abrede gestellt:

" When Bishop Berkely said, there was no matter,
It was no matter what he said."

Und doch ist der Trieb nach Erforschung der Wahrheit ein den Menschen so beherrschender, dass er sich desselben nicht entäussern kann.

Wir gehen nun zu den einzelnen Wissenschaften über, von denen die Sprachwissenschaft bereits im ersten Bande, die Theologie am Schluss des vorhergehenden Abschnittes besprochen wurde. Die Philosophie wird am Schluss des gegenwärtigen Abschnittes ihre passende Stelle finden, und die Rechtswissenschaft glauben wir ihres innigen Zusammenhanges mit der Staatswissenschaft halber am zweckmässigsten dem Capitel über den Staat einzuverleiben. Es bleiben uns dann hier noch zu besprechen: die Mathematik, die Geschichte, die Philologie, die Naturwissenschaften, und die dritte der Fachwissenschaften oder Facultäten: die Medicin.

DIE MATHEMATIK.

Die exacten Wissenschaften hatten zur Zeit Euklids an einer glänzenden Bereicherung und Vervollkommnung der Mathematik jenes Werkzeug gewonnen, welches den Griechen, den Arabern und den germanischen Völkern der Neuzeit Stufe um Stufe die grossartigsten praktischen und theoretischen Errungenschaften zuführte. Die Bücher Euklids bilden nach mehr als 2000 Jahren im Vaterlande Newtons noch die erste Grundlage des mathematischen Unterrichts. Es liegt in der Natur der mathematischen Begriffe und Schlüsse, dass die Lehren der reinen Mathematik jeden Zweifel, jede Ungewissheit aufschliessen. Auffallend ist es, dass die Römer so wenig Sinn für die Mathematik hatten, dagegen beschäftigten sich die Araber, die in der Mathematik wie in fast aller ihren wissenschaftlichen Kenntnissen den Griechen folgten, sehr viel damit. Durch die Araber gelangte die Mathematik nach Spanien und fand dann zunächst in Italien und Deutschland gedeihlichen Boden. Durch die Erfindung der Logarithmen wurde den Mathematikern ein Mittel in die Hände gegeben rascherer und sicherer auch die schwierigsten Aufgaben zu lösen und Newton und Leibnitz brachen durch ihre Infinitesimalrechnung Bahnen in Gebiete, in welche früher kein Mathematiker einzudringen vermochte. Von dieser Zeit an gewann die Mathematik eine bewunderungswürdige Ausdehnung und einen Einfluss auf's Leben wie keine andere Wissenschaft. (3)

DIE GESCHICHTE.

Im Allgemeinen nennt man Geschichte nicht nur alles Geschehene, sondern auch die Darstellung des Geschehenen. Vorzugsweise ist es aber die Geschichte der Menschen auf welche man die Bezeichnung anwendet. Man kann daher eine Geschichte der Staaten, der Wissenschaften, der Religion, der Sitten, der Kunst, des Handels, der Gewerbe, des Ackerbaues u. s. w. kurz aller ver-

schiedener Gebiete des Lebens, auf denen geistige oder materielle Thätigkeit sichtbar hervortritt, unterscheiden.

Im engern Sinne begreift man unter Geschichte zunächst die *politische* d. h. die Darstellung der menschlichen Dinge innerhalb der staatlichen und gesellschaftlichen Grenzen, die durch die Natur und den Entwickelungsgang ihnen angewiesen sind. Es fällt in diesen Kreis sowohl die Beschreibung der Verfassungen der Staaten, ihrer Kriege, ihre friedlichen und Verkehrsverhältnisse, als ihrer Cultur und Sittenentwickelung.

Während die Geschichte der Menschheit den Entwickelungsgang des Menschen als solchen zu ihrem Vorwurf nimmt, beschränkt sich die politische auf die äussern und innern Verhältnisse der Staaten und Völker. Während die Statistik es zunächst mit der Darstellung der gegenwärtigen Verhältnisse zu thun hat, zeigt die Geschichte den Verlauf des Entwickelungsganges, durch welchen die äussern Verhältnisse: Umfang, Grösse, Macht, wie die innern Zustände: Cultur, Verfassung, Staatsleben, Sitten, der Völker geworden sind.

Je nach dem Umfang in dem die Menschengeschichte aufgefasst wird, theilt sich die Geschichte in: *Biographie* oder Lebensbeschreibung; *Specialgeschichte* d. h. zusammenhängende Entwickelung der für einzelne Geschlechter, Gesellschaften, Völker, Reiche oder Staaten wichtig gewordenen Begebenheiten; *Universalgeschichte* d. h. Darstellung der wichtigsten, in den Zuständen der Menschen seit den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart hervorgebrachten Veränderungen. Sie nimmt also auch die grossen Veränderungen und Verheerungen der Natur mit in ihren Betrachtungskreis, während die *Particulärgeschichte* sich blos mit der Entwickelung der Menscheit beschäftigt, wie sie sich an den geschichtlich merkwürdigen Völkern und Individuen aller Erdtheile und Zeiträume offenbart hat, und sie bildet den Gegensatz von Landes- und Volksgeschichte. Nach Zeitabschnitten zerfällt die Geschichte in: die *alte* Geschichte, beginnend mit der Entstehung des menschlichen

Geschlechts, oder wenn von der durch Kritik und Urkunden beglaubigten politischen Geschichte die Rede sein soll, mit der Bildung der ersten Reiche und Staaten bis zum Untergang des weströmischen Reiches 476 n. Chr.; die *mittlere* Geschichte bis zur Entdeckung Amerikas 1492; die *neuere* Geschichte, welche die drei Jahrhunderte bis zur französischen Revolution 1492—1789 umschliesst, und die *neueste* Geschichte, welche den Zeitraum bis zur Gegenwart behandelt. Die einfachste und früheste Form der Geschichtschreibung war schmucklose, trockene Aufzeichnung der Thatsachen, wie man sie in den Annalen und Chroniken der ältesten Zeiten findet. Aus ihr bildete sich die erzählende Geschichte, die zunächst znr Befriedigung der Wissbegierde und zur Ergötzung der Leser merkwürdige Begebenheiten in zusammenhängender Darstellung aufzeichnete, ohne jedoch von einem tieferliegenden und leitenden Gedanken beherrscht zu sein. Erst die sogenannte *pragmatische* Geschichte die unter den Alten in Thukidides und Polibius ihre ersten grossen Vertreter hat, ging darauf aus den tiefern Gehalt der Begebenheiten aufzufinden, dieselben nach Ursachen und Wirkungen zu verknüpfen und nach den Bedingungen dieses innern Zusammenhanges künstlerisch zu ordnen.

Das Studium der Geschichte befestigt die Ueberzeugung, dass die menschliche Entwickelung sich trotz aller Hemmungen und Abbeugungen, stetig in einer einzigen Richtung und nach innewohnenden Gesetzen bewegt. In kleinern Zeiträumen betrachtet, bewegt sich alle Geschichte in einem gleichartigen Charakter, der von bestimmten vorherrschenden Einflüssen gestaltet wird. In grössere Perioden zusammengefasst, gewährt sie das Bild steter Schwankungen zwischen entgegengesetzten Antrieben, die allem Uebergewicht einer einzelnen Idee, einer leitenden Macht oder Bewegung entgegenwirken. Ganz im grossen Verlauf der Jahrhunderte überschaut, ist dann wieder in diesem Wechsel von Ebbe und Fluth eine stete Strömung nach einer bestimmten Richtung, der Fortschritt einer herrschenden Idee ganz unverkennbar.

Die Bemerkung, die sich beim Studium der römischen Kaiserzeit aufdrängt, wie schwierig es ist, die verworrenen Vorgänge jener Epoche in ihrem grossen Maassstabe zu überblicken, und sich an den hervorstechenden Thatsachen zu orientiren, kehrt bei späteren grossen weltumgestaltenden Ereignissen in verstärktem Maasse wieder und macht es recht klar, wie man noch ungleich weniger im Stande ist, die Wirkung der kleinen, aber unendlich vervielfachten Veränderungen im täglichen Verkehr der Nationen, im Schooss des niedern Volkes, am Heerd obscurer Familien des Landes wie der Städte in ihrer vollen Ausdehnung zu würdigen. Und doch ist es gewiss, dass eben aus den untern und mittleren Schichten der Weltbevölkerung allein die grossen Umwälzungen zu erklären sind.

In der Entwickelung der einzelnen Staaten und Staatengruppen sowohl als im Grossen in der Geschichte der ganzen Menschheit lässt sich in politischer Beziehung ein und dasselbe Gesetz beobachten.

Von den despotischen Staatsordnungen des Orients zu den aristokratischen auf Sklaverei und Leibeigenschaft gegründeten Staaten des Alterthums und des Mittelalters, und von da zu der neuen noch im Gange begriffenen Staatenbildung ist ein regelmässiger Fortschritt zu gewahren von der geistigen und bürgerlichen Freiheit der Einzelnen zu der der Mehreren und der Vielen. Wo aber die Staaten ihren Lebenslauf ganz vollendet haben, da beobachtet man dann wieder, von dem Höhepunkt dieser aufsteigenden Linie der Entwickelung abwärts, ein Zurückgehen der Bildung, der Freiheit und Macht von den Vielen zu den Wenigen und Einzelnen. (4)

Die mächtig angewachsene Masse des Materials, welche die Weltgeschichte darbietet, macht es nicht unnöthig den unermesslichen Stoff in Gruppen oder Zeitabschnitte, Epochen, Perioden zu trennen, sondern auch den Stoff methodisch so abzutheilen, dass die Uebersicht über das Ganze erleichtert wird. Die *synchronistische* Methode stellt das Gleichzeitige in übersichtlicher Form neben einander auf, lässt also ein Mehrfaches von Zeit und Raum nicht

nach, sondern neben einander auftreten. Sie vereinigt das Universale mit dem Particularen, das Totale mit dem Individuellen und erleichtert die Uebersicht des Zeitzusammenhanges. Die *etnographische* Methode behandelt die einzelnen Völker abgesondert, hat es demnach mit einem Einfachen in Zeit und Raum, das nacheinander auftritt, zu thun, und gibt also Specialgeschichten und Völkerbiographien.

Da indess beide Methoden, in ihrer Einseitigkeit durchgeführt, den Zweck der Anschaulichkeit und Uebersichtlichkeit nur unvollkommen erreichen, indem jene den Zeitzusammenhang und diese den Realzusammenhang verdunkelt, statt eine Einsicht in das Ganze nach seiner fort- und nebeneinanderlaufenden Entwickelung zu geben, so hat man in einer *ethnographisch-synchronistischen* Methode ihre Vorzüge zu vereinigen und ihre Nachtheile zu verhüten gesucht.

Als Hülfswissenschaften der Geschichte sind in erster Reihe die Chronologie und die Geographie zu nennen; aber auch die Kunde der Menschen und Völker, die Kenntniss ihrer Sprache, schon zur Erforschung der Quellen unentbehrlich, dann die Staatswissenschaften sind als nächste Hülfsmittel geschichtlicher Forschung nicht zu entbehren. Die Philosophie ebenfalls ist zum Studium geschichtlicher Dinge höchst nothwendig, weil aus ihren Principien allein die Geistesausrüstung geschöpft werden kann, mit welcher der Historiker sowohl zur Erforschung der Wahrheit als zu deren künstlerischen Darstellung hinzukommen muss. Gestützt auf diese Hülfsmittel hat die *Geschichtsforschung* zunächst die Aufgabe, die Thatsachen aus den verschiedenen Quellen möglichst vollständig zu sammeln, kritisch zn sichten und zu prüfen, während sich die *Geschichtsschreibung*, oder historische Kunst die Aufgabe stellt, die bewährten Resultate der historischen Forschung nach ihrem innern Zusammenhang zu ordnen, sie zu einem der Wahrheit entsprechenden, lebensvollen Gemälde zu vereinigen und in künstlerisch schöner Form darzustellen. Beide Funktionen ergänzen und

bedingen einander. Geschichtsforschung ohne historische Kunst sinkt zur Chronikschreiberei hinab; historische Kunst ohne die Basis der Geschichtsforschung wird zur gehaltlosen Schönrednerei.

Die Quellen, aus denen die Forschung schöpft sind entweder mündliche: Sage, Ueberlieferung; oder *factische*: Einrichtungen, Feste, Sprache; oder sie bestehen in *Denkmälern*; oder sie sind durch die *Schrift* gegeben. Die älteste Art ist die mündliche Ueberlieferung. Mit derselben beginnt die Geschichte eines jeden Volkes und es ist die Aufgabe des Historikers, in der Sage das zum Grunde liegende Factum von der spätern Zuthat auszuscheiden, oder die in ihr liegenden Andeutungen über die Vorstellungsweise und den Geist der Zeit, aus der sie stammt, mit Bestimmtheit auszumitteln. Die zweite Art der Quellen, die factischen Ueberlieferungen, dienen nicht selten zur Aufklärung und Beglaubigung der Sagen. Manche Wörter und Ausdrucksweisen führen, ebenso wie viele Gebräuche und Feste bei näherer Untersuchung auf ein Ereigniss als auf ihren Ursprung hin, dessen Andenken entweder in der Sage oder in schriftlicher Aufzeichnung aufbewahrt blieb. Als historische Quellen, denen jedoch oft eine genaue chronologische Bezeichnung abgeht, betrachtet man ferner die Denkmäler. Sie sind doppelter Art, entweder Denkmäler, die die Natur hinterlassen hat, oder Denkmäler der Kunst. Erstere geben Zeugniss von den Veränderungen, welche der Erdball und somit von den Schicksalen, die das Menschengeschlecht an jenen Orten, durch dieselben einst erlitten hat; letztere sind theils absichtliche Erinnerungszeichen an gewisse Personen, Zustände, Begebenheiten wie z. B. Denkmünzen, Denksäulen, Pyramiden, Obelisken, Abbildungen von bestimmten Personen und Ereignissen durch Eingrabung, Malerei, Bildhauerei, Wappen, Siegel; theils unabsichtliche, wie die Ruinen von Gebäuden und ganzen Städten, Werke der Sculptur und Malerei, Kunstwerke aller Art, Geräthschaften und Waffen.

Für die Behandlung und Erläuterung der meisten Gattungen dieser Denkmäler gibt es besondere Wissenschaften, so die

Archäologie und Kunstgeschichte. Zum Behuf der geschichtlichen Forschung aber sind zwei Gattungen derselben in eigenen Disciplinen behandelt, nämlich: in der *Numismatik*, Münzkunde, die den Geschichtsforscher nur nach ihrem historischen Theil interessirt. Er betrachtet an den Münzen und Medaillen ihr Alter und ihren Gebrauch im bürgerlichen Leben und achtet auf die auf vielen derselben durch Bild und Schrift enthaltenen historischen und geographischen Andeutungen; auch gibt ihm der Grad der Vollkommenheit des Gepräges einen Maasstab für den Stand der Civilisation und der öffentlichen Wohlfahrt der Staaten; sodann in der *Heraldik*, Wappenkunde, die für die Geschichte des Abendlandes im Mittelalter wichtig ist und manche denkenswerthe Aufklärung über den Geist der Feudalzeiten, über alte Sitten, denkwürdige Heldenthaten und den Besitzstand einzelner Geschlechter gewährt, besonders aber die Genealogie unterstützt und für die Aufklärung mancher historischer Verhältnisse, Thronfolgen, Thronstreitigkeiten, Regentschaften u. s. w. grosse Wichtigkeit hat.

Die zuverlässigste und brauchbarste Gattung historischer Ueberlieferungen sind aber die schriftlichen Denkmäler, die in drei Hauptarten zerfallen: 1) *Inschriften*, die wegen der in ihnen offenkundig und unverhohlen ausgesprochenen Absicht, ein Ereigniss, eine That, ein Gesetz auf die Nachwelt zu bringen, und wegen ihrer mit dem Ereigniss meist gleichzeitigen Entstehung, vorzüglich zu seiner Beglaubigung dienen. Die Kunst alle Inschriften zu lesen, zu entziffern, zu ergänzen lehrt die Epigraphik. 2) *Urkunden*, ihre Erklärung, Benutzung und Beurtheilung lehrt die Diplomatik, oder Urkundenlehre, in deren Kreis man auch die Kenntniss der Siegel gezogen und zu einem Theil jener, unter dem Namen Sphragistik, gemacht hat. Für den Historiker ist die Urkundenlehre eine um so wichtigere und unentbehrlichere Wissenschaft, als auf derselben nicht blos die Beurtheilung des Alters und der Echtheit der alten Schriftwerke, sondern auch die Sicherstellung der Geschichte und des Rechts für ganze Zeitabschnitte beruht. 3) *Schriftstellerische*

Erzeugnisse, nicht nur solche, welche in den Werken der eigentlichen Geschichtschreiber niedergelegt sind, sondern auch die, welche in gelegentlichen Notizen der Redner, Dichter, Lexikographen und Grammatiker sich finden. Sie machen eine Hauptquelle für die Geschichte aus und der Grad ihrer Glaubwürdigkeit ist nach der Persönlichkeit des Schriftstellers, nach der Theilnahme an den Begebenheiten als Zeitgenosse und nach dem Werthe der Quellen, die der Erzähler benutzt hat, zu ermessen.

Dem besonderen Nutzen, welchen das Studium der Geschichte für alle diejenigen hat, welche zur Leitung der menschlichen Gesellschaft mitzuwirken berufen sind, und dem Einfluss den sie auf die richtige Auffassung und Gestaltung der gelehrten Fachstudien als Hülfswissenschaft anerkanntermaassen hat, steht der allgemeine Nutzen und Einfluss zur Seite, welcher jedem gebildeten Menschen aus der Kenntniss der Geschichte erwächst, in der erweiterten Weltanschauung, die der Freund der Geschichte aus dem Studium derselben entnimmt, die Belehrung, die er über seine Stellung zum Ganzen und über die höhere Bedeutung des irdischen Daseins erhält, die Sicherheit des Blicks und Urtheils in menschlichen Angelegenheiten und endlich die Hinweisung auf die im Ganzen der Weltschicksale überall sichtbare Gesetzmässigkeit und Gerechtigkeit. In diesem Sinne sagt Gervinus in der Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts: "Mir selbst hat die Gewöhnung an die geschichtliche Betrachtung der Welt in diesen letzten Zeiten manche heissblütige Erwartungen, die andere bewegten, frühzeitig abgeschnitten, und dadurch manche Täuschungen erspart; Trost und Aufrichtung hat sie mir nie versagt. Die ungeduldigen Hoffnungen auf rasche politische Erfolge lernt man zwar bei dieser Betrachtungsweise bald ablegen, aber man lernt auch die eitle Freude der herrschenden Parteien an augenblicklichen Vortheilen mitleidig belächeln, man lernt zeitig den Glauben aufgeben, dass die Dinge der Welt nach den Grillen der Einzelnen liefen und nach ihrer Willkür gestaltet würden; denn man gewöhnt sich bei jener Betrachtung bald selbst in der

kleinen Spanne der nächsten Zeitgeschichte die riesige Bewegung des Jahrhunderts herauszufühlen und die gewaltigen Züge, in denen die Vorsehung schreibt, nicht herauszubuchstabiren im Einzelnen, sondern zu überlesen im Ganzen."

In engen Anschluss an die politische Geschichte bilden die einzelnen Felder, welche die Wissenschaften und Künste nach allen Richtungen erforschen und bearbeiten in ihrer Gesammtheit das grosse Gebiet, mit dem sich die *Literaturgeschichte* beschäftigt.

Während die Untersuchung des Bildungsganges, welchen die Entwickelung des Menschengeschlechtes in allen Beziehungen von ihren Anfängen an in wachsender Fortschreitung genommen hat, der Gegenstand der *Culturgeschichte* ist, eine Wissenschaft von unermesslichem Umfang, deren einzelne Fächer, ein jedes für sich zwar organisch verbunden, jedoch relativ selbstständige Zweige am gemeinschaftlichen Stamme des Ganzen bilden, bezeichnet *Literatur* im weitesten Sinne die Gesammtheit aller schriftlichen Denkmale, in welchen die geistige Bildung und Entwickelung des Menschengeschlechts niedergelegt ist. Bei dem nach dieser Bezeichnung unendlichen Umfange wird die Literatur in zahlreiche Unterabtheilungen nach verschiedenen Zeiten und verschiedenen Völkern, oder den verschiedenen Gattungen der Schriftwerke zerlegt. Man unterscheidet daher eine Literatur des Alterthums, des Mittelalters, der Neuzeit; eine Literatur der Griechen, Römer, Indier und jedes einzelnen Volkes; eine Literatur eines einzelnen Jahrhunderts oder grösserer oder kleinerer Zeitabschnitte; eine prosaische, poetische, wissenschaftliche Literatur; eine Literatur der Medicin, Jurisprudenz, Theologie u. s. w.

Die literarischen Erzeugnisse eines einzelnen Volkes, in welchen dessen Eigenthümlichkeit besonders klar hervortritt, also namentlich seine Dichtungen, nennt man Nationalliteratur. Bei dem fortschreitenden Entwicklungsgange aller Zeiten und aller Völker muss jede Darstellung der Literatur, wie weit oder eng dieselbe sei, geschichtliche Form annehmen, und es entsteht so die Wissenschaft

der Literaturgeschichte, die also ein Bild der Ideen gibt und wie die Menschen dieselben sprachlich in künstlerischer und wissenschaftlicher Form ausgedrückt haben. Sie beschäftigt sich daher nicht nur mit den Büchern, sondern geht zurück bis in die Kindheit der Völker und an die Sagenzeit anknüpfend, umfasst sie alle auf Denksteinen und Bauten erhaltenen Bilder- und Zeichenschriften, in deren Entzifferung man in diesem Jahrhundert grosse Fortschritte gemacht hat.

In frühern Zeiten beschränkte die Literaturgeschichte sich meist darauf, die einzelnen Schriftsteller und ihre Werke chronologisch zu bezeichnen. Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat man erkannt, dass eine merkliche Geschichte der Literatur vor allen Dingen eine Darstellung des geistigen Lebens in seinem Fortschritte sein muss, an welche sich die Aufzählung von Schriften und Schriftstellern nur wie die nähern Beläge anschliesst. Eine Arbeit in diesem Sinne ist die Literaturgeschichte von J. G. T. Grässe. Die jüngste Schule ist bestrebt, der Literaturgeschichte ebenso wie der Kunstgeschichte eine culturgeschichtliche Grundlage zu geben, indem sie die jedesmalige Literaturentwickelung eines bestimmten Volkes und Zeitalters auf die maassgebenden Grundlagen und Einwirkungen der jedesmaligen religiösen, staatlichen und gesellschaftlichen Zustände zurückzuführen sucht. Was in dieser Richtung H. Hettner in seiner "Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts" geleistet hat, darf als Muster für alle Zeitabschnitte betrachtet werden.

Die Literaturgeschichte ist somit nicht etwa eine Geschichte der Bücher, sondern eine Geschichte der Ideen und ihrer wissenschaftlichen wie künstlerischen Formen, sie verfolgt den Ursprung, Wachsthum und Verfall der geistigen Entwicklung eines jeden Volkes und sucht die Ursachen dieses Steigens und Sinkens aus Entwicklungsbedingungen zu erklären, bei denen klimatische, religiöse und politische Verhältnisse hauptsächlich einwirken. Ihre gleichzeitige Aufgabe ist, den Weg zu den guten Schriften aller Zeiten zu zeigen und deren Verständniss im Zusammenhange zu

erschliessen. Bei dem durch täglich erscheinende neue Bücher und Zeitschriften zu unbewältigender Masse anwachsendem Material ist ein solcher Wegweiser unentbehrlich um aus dem grossen Haufen literarischer Garben die Waizenkörner auszulesen, aus denen allein eine dem Geiste verdauliche und ihn kräftigende Nahrung gewonnen werden kann.(5)

. DIE PHILOLOGIE.

Der Name Philologie bezeichnet ursprünglich bei den Griechen Liebe zu Reden, Redseligkeit und Gefallen an der Unterhaltung. Wenn sich aber Sokrates beim Plato einen Philologen nennt, so sind im engern Sinne die wissenschaftlichen Unterhaltungen verstanden, in welchen sich noch ohne schulmässige Abgeschlossenheit die Philosophie jener Zeit dialektisch bewegte. Als später mit Aristoteles die Systematik der Philosophie und der Wissenschaften überhaupt fixirt, damit aber auch die bis dahin noch in frischer Productivität vorgeschrittene Kraft des griechischen Geistes erschöpft war, trat an die Stelle der Production die Reproduction, d. h. das geistige Leben nährte sich an den Schätzen der Vergangenheit ohne Neues zu schaffen. Man sammelte, bewahrte, erläuterte die vorhandenen Schriften, oder brachte die aus ihrem Inhalt abstrahirten Kunsttheorien nach wechselnden Liebhabereien in geänderte Formen und Verbindungen, um den Mangel eigener gründlicher Schöpferkraft hinter prunkender Künstelei und Originalität im Kleinen zu verbergen. Aber Kenntniss zu nehmen von den vorhandenen Werken der Literatur und Kunst wurde eine Forderung, die man an Gebildete machte und diese Bildung wurde nicht mehr als ein Gemeingut Aller vom Leben getragen und gefördert, sondern sie zog sich in die Schule zurück und wurde zu einem Vorzug derer, welche die Mittel zu ihrer Erwerbung besassen, während die Masse des Volkes in Armuth und Unbildung versank, alle aber, der politischen Freiheit beraubt, kein öffentliches Leben und damit auch keine Antriebe zu grossen Anstrengungen und Leistungen mehr hatten. Diese

allgemeine Bildung nun von wesentlich reproducirendem Charakter, beruhend auf historischer Gelehrsamkeit, ohne Beschränkung auf ein einzelnes Fach, hiess in den letzten Zeiten des Alterthums bei den Griechen Philologie und in demselben Sinne kam das Wort zu den Römern.

Wenn universelle Gelehrsamkeit bei Einzelnen in hohem Grade vorhanden war, so wurde für solche Männer die Benennung Philologe ein lobendes Prädicat oder auch ein Beiname, wie zuerst dem gelehrten Griechen Erathostenes, später dem römischen Grammatiker Attejus gegeben. Encyclopädische oder vermischte, auf vielerlei Fächer bezügliche Schriften wurden philologische genannt und vorzugsweise waren es Grammatiker, welche durch ihr ursprüngliches Hauptgeschäft, die Erklärung der Dichter, auf eine solche Mannigfaltigkeit des Wissens geführt wurden. Hierbei konnte selbst die Philosophie einbegriffen sein, sofern sie nur Gegenstand des historischen Wissens war; aber wenn sie als freie Speculation betrachtet wurde, bildete sie den natürlichen Gegensatz gegen die Philologie.

Als die Römer mit ihrem praktischen Sinn, wie namentlich Barro die gesammte Philologie in eine abgegrenzte, geordnete Encyclopädie derjenigen Disciplin zusammenfassten, welche den Inhalt des allgemeinen höhern Unterrichts ausmachen sollten, bildete sich der Inbegriff der sogenannten *sieben freien Künste*, welche das Mittelalter in zwei Stufen zerlegte: 1) das Trivium: Grammatik, Dialectik und Rhetorik; und 2) das Quadrivium: Musik, Mathematik, Geometrie und Astronomie. Gerade diese Fächer hatte Marcianus Capella mit dem Namen Philologie bezeichnet, der im 3. oder 4. Jahrhundert das Werk verfasste, welches im Abendlande während des Mittelalters das gewöhnlichste Lehrbuch dieser Encyclopädie gewesen ist.

War auch der Name Philologie im Mittelalter nicht gebräuchlich, so blieb doch jene Begrenzung und Gliederung des Unterrichts stets dieselbe und auch die nach andern Gesichtspunkten geordneten Encyclopädien änderten daran nichts, sondern zeigten nur, dass die Gelehr-

samkeit wie im Alterthum sich oft extensiv wie intensiv weit über die dem Unterricht gesetzten Grenzen ausdehnte. Aber die antike Philologie war nun in einen ihr ganz fremden Boden verpflanzt. Es gehört zu den wunderbarsten Fügungen der Weltgeschichte, wie die heidnische Cultur des Alterthums nach dem Untergang der Völker und Sprachen, in welchen sie ursprünglich gelebt hatte, fremde Barbaren nöthigte, ihre Träger und Pfleger zu werden und sich dazu durch mühsame Studien zu befähigen. Die Verschiedenheit der Nationalität und der ganzen geistigen Athmosphäre, der unversönliche Gegensatz zwischen dem Christenthum und Heidenthum, die Mangelhaftigkeit des Unterrichts und aller Mittel des geistigen und literarischen Verkehrs und so manche andere Schwierigkeiten würden menschlicher Einsicht hierbei als schlechthin unüberwindliche Hindernisse erschienen sein. Wie die Griechen die Cultur des Orients in sich aufnahmen, wie die stolzen und mächtigen Römer sich dem griechischen Geiste beugen mussten, so war es die unausweichliche Bestimmung der germanischen Völker die Erbschaft der classischen Literatur anzutreten, wie unmöglich es auch der nationalen und religiösen Beschränktheit sein möge, die Nothwendigkeit und Heilsamkeit dieser Weltordnung zu begreifen.

Das germanisch christliche Mittelalter hat nun zwar die Schätze der classischen Cultur gerettet und sie zur Grundlage seiner eigenen gemacht, aber die Mischung so überaus verschiedener Elemente konnte zunächst nur eine unklare Gährung zur Folge haben, aus der erst nach langem mühevollen Arbeiten eine gereinigte Erkenntniss des überkommenen fremdartigen Schatzes hervorging. Der durchgängige Grundzug des Mittelalters ist neben dem unbedingten, speculativ und practisch befestigten religiösen und wissenschaftlichen Autoritätsglauben der davon unzertrennliche Mangel an historischem Sinn und historischer Kritik. Sage und Geschichte, Dichtung und Wahrheit mischen sich unbewusst unaufhörlich, selbst in den einheimischen und fast gleichzeitigen Dingen. Noch viel mehr erschien das Alterthum in nebelhafter, wunderbar verdrehter Gestalt.

Eine klare Einsicht von den religiösen Vorstellungen der Alten, von ihren politischen und sittlichen Zuständen, von ihrer Geschichte und Cultur blieb dem Mittelalter allzeit fremd; nähere Bekanntschaft mit der Wissenschaft des Alterthums erschien als etwas Geheimnissvolles, Magisches, Verderbliches; von der griechischen Sprache war in der Regel nur eine unsichere, verfälschte und beschränkte Vocabelkenntniss vorhanden; Grammatik und Literatur fehlten; die lateinische Sprache wurde, nach dem zweifellosen Rechte einer lebenden, durch den Gebrauch umgestaltet und hauptsächlich nur in dem ethymologischen Theil ohne Verderbniss bewahrt, im Uebrigen aber dem kirchlichen und wissenschaftlichen Bedürfniss angepasst, dann auch durch eine zwar scharfsinnige, aber abstrakte Sprachphilosophie willkürlich regulirt, ohne daran zu denken, dass die Norm für ihre Correctheit und Schönheit in der alten Literatur liege. Nach alledem war auch das Verständniss der Werke des Alterthums nur ein sehr mangelhaftes, mehr noch in sachlicher als in sprachlicher Beziehung; wo nicht ohnehin durch die Verfälschung der Texte die richtige Auffassung erschwert oder unmöglich geworden war, wurde allgemein die allegorische Auslegung angewendet und dadurch der Inhalt antiker Werke gewaltsam in den mittelalterlichen Ideenkreis hineingezogen; griechische Schriften, vor allen die des zu unbegrenzter Autorität gelangten Aristoteles wurden nur in lateinischen, vielfach verfälschten, zum Theil aus dem Arabischen gezogenen Uebersetzungen gelesen. Kurz, die Verbindung des Mittelalters mit dem classischen Alterthum war nur eine mittelbare, getrübt durch Unrichtigkeiten und Mängel aller Art, die sich gleichwohl als das Normale befestigt hatten. Wenn also von einer Philologie des Mittelalters die Rede sein kann, so ist diese nicht als ein sich unmittelbar auf das Alterthum beziehendes, sondern als ein vor allen Dingen der kirchlichen Lehre und scholastischen Wissenschaft dienstbares Studium zu betrachten. Indess waren allmälig die Antriebe immer kräftiger geworden um über diesen Zustand hinauszugelangen. Das in Italien niemals ausser

Gebrauch gekommene Römische Recht in Verbindung mit dem Aufschwung des städtischen Lebens und des Handels führte auf das Studium der altrömischen Rechtsquellen zurück. Die Kreuzzüge, der gesteigerte Verkehr mit dem byzantinischen Reiche, die Verhandlungen über die Vereinigung der römischen und griechischen Kirchen brachten manche Kenntniss aus Griechenland nach Italien und erweckten das Streben nach der griechischen Literatur, aus welcher namentlich die Schriften der Aerzte sofort für den practischen Gebrauch nutzbar gemacht wurden. Die aus diesen Anregungen hervorgehende Gründung der Universitäten in Italien, zunächst für Jurisprudenz und Medizin schuf dann Sammelplätze für immer ausgedehntere wissenschaftliche Studien und erweckte das Bewusstsein, dass auch die altrömische Literatur nur eine abgeleitete sei, und dass die griechische einen noch weit grössern Schatz von Kenntnissen aller Art berge, welchen der immer unfruchtbarer gewordene Scholasticismus des Abendlandes zu gewähren oder zu ersetzen nicht im Stande sei.

Das byzantinische Reich hatte nun gerade bis auf diesen Punkt sein kümmerliches Dasein gefristet, wo das Abendland reif geworden war, die dort noch vorhandenen Reste altgriechischer Bildung in sich aufzunehmen, und diese weiter zu pflegen und zu einer neuen und fruchtbaren Wirksamkeit zu führen. Diese erneuerte Uebertragung war grösstentheils vollendet, als die Türken dem byzantinischen Reiche ein Ende machten; so war denn der Kern in dem grossen Umschwung abendländischer Cultur, welchen man als *die Wiedergeburt der Wissenschaften* bezeichnet, nichts anders als die wiedergeborene Philologie, welche nicht mehr mittelbar und im Dienste anderer Potenzen, sondern direkt und unmittelbar auf das Alterthum hinführte und die Schätze classischer Kunst und Wissenschaft aus langer Vergessenheit wiedererweckte, sie von allen Verunstaltungen reinigte, historischen Sinn erzeugte und Kritik zu üben lernte und lehrte. Der Umfang ihres Stoffes war unbestimmt und grenzenlos wie im Alterthume; indem sie sich mit frischem Eifer

auf die ganze Masse der classischen Production warf, umfasste und beherrschte sie alle Wissenschaften, so dass, wer auch nur einer von ihnen sich vorzugsweise widmen wollte, dazu doch zuvörderst Philologe sein musste, und umgekehrt unter den namhaften Gelehrten jener Zeit kaum einer zu finden ist, der nur Philologe gewesen und nicht zu gleicher Zeit eine andere Wissenschaft betrieben hätte. Da nun überdies das Schema der sieben freien Künste verdrängt wurde, so war es zunächst unmöglich für die Philologie nach der Natur ihres Stoffes oder nach den Studien und der practischen Thätigkeit der Philologen, irgend eine feste Grenze zu bestimmen. Ihre nächste Aufgabe erforderte auch eine solche nicht; denn sie musste zuerst die mittelalterliche Wissenschaft und Lehrweise auf allen Gebieten bekämpfen und die herkömmlichen Lehrbücher durch neue ersetzen. Ueberall begann aber der lebhafte Kampf hierüber damit, das Lateinische, die alleinherrschende Sprache der Kirche, des Rechts und aller Wissenschaften zu reinigen und es nach den Mustern der classischen Literatur zu lehren und zu gebrauchen. An correkter einerseits und scholastischer Latinität andererseits unterschieden sich schon äusserlich die feindlichen Parteien. Die Vorkämpfer der neuen Richtung wurden spottweise Poeten genannt, indem man es damit als einen Hauptvorwurf bezeichnen wollte, dass sie sich nicht mit ernsten Studien, sondern blos mit einer ergötzlichen, leichtfertigen und unsittlichen Literatur beschäftigten. Indess solche Beschuldignngen vermochten nicht die scholastische Bildung zu schützen, die allmälig auf allen Punkten durch die Ueberlegenheit der neuen Erkenntniss und Kunstbildung besiegt und mit Witz und Satire verfolgt, so gründlich, ja so unbillig verworfen und ausgerottet wurde, dass auch das Brauchbare daran, weil es scholastische Form hatte, unbenutzt in Vergessenheit gerieth.

Von den überwiegend grammatischen und stylistischen Bestrebungen ging es aus, dass während Angelus Politianus ein ganzes System aller Wissenschaften in seinem *Panepistemon* aufstellte, doch die *Studia humanitatis*, wie man häufig die Philologie nannte,

überwiegend auf die formale Seite der classischen Studien bezogen und darunter mehr eine Kunst und Fertigkeit: die Beredsamkeit, verstanden wurde. Indem man diese aber nach Cicero's Definition auf die umfassendste Kenntniss alles des Stoffes gründen wollte, der mit Beredsamkeit behandelt werden kann, ihr mithin ihre Thätigkeit in allen Wissenschaften und den damit zusammenhängenden practischen Berufsarten anwies, konnte zwar das Studium der Form als eine geschlossene Theorie der Grammatik, Rhetorik und Poetik begriffen werden, aber das Studium des Stoffes führte wiederum in das grenzenlose Gebiet aller Wissenschaften.

Obwohl nun diese Auffassung der Philologie mit mehr oder weniger Bestimmtheit von den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts unzählig oft geltend gemacht und zur Empfehlung ihrer Studien für die verschiedensten Berufskreise benutzt wurde, so war doch dieser Standpunkt auf die Dauer nicht haltbar. Die Philologen romanischen Stammes, namentlich die Italiener begnügten sich bald mit der formalen Philologie allein. Mit ihrer leichten Erregbarkeit ohne nachhaltige Tiefe hatten sie zwar die humanistischen Studien lebhaft und begeistert ergriffen, aber die Gewandtheit sich die antiken Formen der Prosa und Poesie anzueignen und sie zu handhaben, gewährte ihnen eine ausreichende Befriedigung. Die tiefen Folgen des neuen Umschwungs der Bildung blieben ihnen im Ganzen fern, zumal da Conflicte mit der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft ein fruchtloses Märtyrerthum in Aussicht stellten; häufiger begnügte man sich daher mit dem blos negativen Verhalten, dass man für sich den geforderten Glauben verleugnete, ja auch verspottete, sich aber nicht darauf einliess, ihm eine positive Ueberzeugung auf alle Gefahr hin entgegenzustellen. Demnach ist in Italien die Philologie im Ganzen überwiegend die formale stylistische lateinische geblieben, an die sich neben untergeordneterer Thätigkeit für das Griechische die unverfängliche Beschäftigung mit den manigfaltigen Resten der antiken Kunst und Handwerke anschloss, welche das Land selbst in grosser Zahl darbot.

In Deutschland und England und zum Theil auch in Frankreich hatte die Wiedergeburt der Wissenschaften viel tiefer eingreifende Wirkungen. Sie wurde sofort auf den Mittelpunkt aller Wissenschaft und Lebensanschauung bezogen, auf die Kirchenlehre und Philosophie; sie hatte daher auch die kirchliche Reformation zur Folge, unter deren Schutz allmälig alle Wissenschaften einen freien Aufschwung nahmen. Insbesondere aber wurden die humanistischen Studien in der protestantischen Kirche mit grossem Eifer gepflegt, da man in ihnen nicht nur ein unschädliches, sondern ein der Kirche selbst unentbehrliches Bildungsmittel sah, dem man dankbar die Erweckung der Fähigkeit, das im Mittelalter fixirte Glaubenssystem kritisch zu prüfen und den gereinigten Glauben zu vertheidigen, zuschrieb. Jedoch blieb auch hier die Philologie in der Unbestimmtheit ihres Begriffes wie zuvor. Wie hoch man sie auch schätzen mochte, so geschah dies doch nur um der Dienste willen, welche sie der Theologie und andern Wissenschaften geleistet hatte und ferner zu leisten im Stande war; ein eigenes Gebiet, das sie selbstständig zu bearbeiten hätte, wurde ihr weder zugestanden noch von ihr selbst beansprucht. Sie verharrte demnach in der Dienstbarkeit gegen andere Wissenschaften, führte diesen die formale philologische Bildung zu so weit sie deren bedurften, und wenn sie hierüber hinausging umfasste sie immer wieder eine mehr oder weniger umfangreiche Encyclopädie verschiedener Wissenschaften. Diese Polymathie und Polyhistorie führte die Philologen allmälig immer weiter ab von ihrer ursprünglichen Aufgabe, welche sich nur insoferne auf alle Wissenschaften erstreckt hatte, als diese in der griechischen und römischen Literatur behandelt waren. Je mehr aber die Wissenschaften fortschritten, desto mehr wurden die modernen Elemente darin ausgedehnt und überwiegend; der Philolog wurde demnach, weit über die Literatur des Alterthums hinaus, in eine unabsehbare Masse von Forschungen hineingezogen die nicht als *ein* Fach betrachtet werden konnten. Diesem Uebelstande half man dann in doppelter Weise ab: zunächst erklärte

man die Philologie blos für einen Theil der Polymathie, den man als Kenntniss der Sprachen und des gesammten Alterthums oder der Geschichte fasste, so dass also die formalen und materiellen Bestandtheile darin verknüpft wurden, wenn man auch ein haltbares Princip dieser Verbindung nicht anzugeben wusste; denn da einerseits die Sprachkenntniss sich nicht auf das Grichische und Lateinische beschränkte, sondern mindestens noch das Hebräische umfasste, ohne andere Sprachen auszuschliessen, so fehlte es hier an einer bestimmten Grenze, indem an eine allgemeine alle Sprachen umfassende und vergleichende Sprachwissenschaft noch nicht gedacht wurde — andrerseits wurde der materielle Theil zu sehr auf Antiquitäten und Geschichte beschränkt, aber auch in diesen Fächern wieder über das classische Alterthum ausgedehnt, so dass auch dieser Theil theils zu wenig, theils zu viel enthielt. Aus beiden Theilen konnte unmöglich ein wohlgegliedertes Ganzes entstehen, denn eine Einheit war weder vorhanden, noch wurde sie gesucht, da man die ganze Wissenschaft doch nur als eine Hülfswissenschaft ansah, die ihren höchsten Zweck nicht in sich, sondern in denjenigen Wissenschaften hatte, welchen sie dienen sollte; sie löste sich daher in eine Reihe unzusammenhängender Notizen auf, wie sie den Theologen, Juristen etc. nutzbar sein konnten.

Scheinbar konsequenter war die Ansicht nach welcher die Philologie blos Sprachwissenschaft sein sollte. Ihre Haupttheile wurden demnach Grammatik, Kritik und Hermaneutik. So hatte sie freilich eine Einheit in der Sprache und Darstellungsform; aber diese Einheit ist vielmehr eine Halbheit oder Einseitigkeit, welche am wenigsten in Bezug auf das Alterthum gebilligt werden kann, da es an diesem gerade vorzugsweise charakteristisch ist, dass Form und Inhalt sich in vollendeter Harmonie befinden, also die Form weder richtig verstanden noch recht gewürdigt werden kann, ohne gleichmässige Ergründung des Inhalts. Als Sprachwissenschaft litt diese Philologie an denselben schon bemerkten Mängeln, dass weder die Beschränkung auf die zwei classischen Sprachen zulässig ist,

noch eine weitere Ausdehnug zu einer allgemeinen Sprachwissenschaft bezweckt wurde. Die sogenannten Realien wurden nur in untergeordneter Weise mitgenommen als Hülfsmittel für Hermaneutik und Kritik; sie fanden daher keine gründliche Pflege und zerfielen in eine Menge von zerstreuten Einzelheiten, die weniger ein geschichtliches als ein lexicalisches Interesse hatten.

Es ist einleuchtend, dass diese Art die Philologie aufzufassen nur herrühren konnte von ihrer Dienstbarkeit gegen andere Wissenschaften, die im Formalen die Hülfe der Philologie bedurften; im Materialen aber beanspruchte jede von ihnen den ihr zufallenden Theil der classischen Literatur am besten erklären und beurtheilen zu können, was gerade dieser Zerstückelung wegen sich doch oft als unausführbar bewies. Ungeachtet solcher sehr augenscheinlicher Mängel ist doch die Auffassung der Philologie als einer bloss oder vorzugsweise formalen Wissenschaft oder Fertigkeit eine sehr allgemeine gewesen. Sie war schon verbreitet dadurch, dass man ehemals die Philologie als Beredsamkeit hatte verstehen wollen; sie verbreitete sich besonders im 17. und 18. Jahrhundert neben den beiden andern erwähnten Richtungen und stützte sich auf unrichtige wörtliche Erklärung des Namens der Philologie. Noch einseitiger war der Standpunkt der Schule nach dem der Philolog nichts anders als Kritiker war; zur Ausübung dieser einen Thätigkeit aber sollte er im weitesten Umfang sprachliche und sachliche Gelehrsamkeit zur Hand haben, welche mithin nur einen secondären Werth als Hülfsmittel besass und darum in dieser Schule auch nicht zu einer selbstständigen Organisation gelangen konnte; die Kenntniss des ganzen Alterthums wurde darnach nicht ihrer selbst wegen gesucht, sondern lediglich um gelegentlich verdorbene Textstellen zu verbessern. Mit demselben oder mit noch grösserm Rechte hätte man auch die Hermaneutik zum Mittelpunkt und Ziel der Philologie machen und sie demnach identificiren können mit der Aufgabe, welche sich die Grammatiker des Alterthums gestellt hatten. Die Natur des kritischen Virtuosenthums brachte es aber nothwendig

mit sich, dass individuelle Neigungen, Fertigkeiten und Methoden in einzelnen Schulhäuptern stark hervortraten und den Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben sich durch hervorragende Leistungen berechtigt hielten.

Diese sprachliche, kritische und formale Philologie, deren Verdienste übrigens nicht nach der Mangelhaftigfeit ihres Systems zu ermessen sind, hat sich zwar bis in die neuesten Zeiten in einzelnen Vertretern erhalten, jedoch sind längst bedeutungsvolle Umstände eingetreten, welche die andere gründlichere Auffassung des Wesens der Philologie zur Nothwendigkeit gemacht haben. Das Streben der ältesten Humanisten, die antike Beredsamkeit und Poesie durch sorgsame Nachahmung wieder herzustellen, musste in seiner eigenen Unnatur sein Ende finden, sobald nur Sprache und Literatur der modernen Völker hinreichend herangereift waren, um gebieterisch zu verlangen, dass begabte Redner und Dichter sich nicht mehr einer todten, dem grössten Theil des Volkes unzugänglichen Sprache bedienen sollten. Die romanischen Völker haben zuerst diese Forderung geltend gemacht und ihre Volksliteratur ist daher am frühesten aufgeblüht, vor allem die der Italiener; ihnen folgten die Spanier und Franzosen, die letzten namentlich mit grosser Eingenommenheit für die Vorzüge ihrer modernen Literatur gegenüber der altclassischen; seit Ludwig XIV. begann die letztere bei ihnen verachtet oder wenigstens vernachlässigt zu werden, und die Philologie wurde und wird in Frankreich nur kümmerlich und nicht selten durch fremde Kräfte gepflegt. Die Neigung der romanischen Völker sich mit der Form genügen zu lassen, ihre Selbstgefälligkeit, überdiess eine der freien Wissenschaft widerstrebende Kirche und so manche andere historische Verhältnisse wirkten bei ihnen dahin, dass zorzugsweise nur die unmittelbar praktischen Wissenschaften erhebliche Förderung fanden.

Ganz anders verhielt es sich in Deutschland. Die Reformation und besonders Luther's Bibel und Kirchenlieder hatten die Gründung einer deutschen Schriftsprache zur Folge, der sich auch die

Katholiken nicht entziehen konnten. Ihr Aufblühen wurde zwar durch die Religionskriege und dogmatische Controversen aufgehalten aber nicht gehemmt, und nachdem zuerst die bereits früher cultivirten Literaturen der romanischen Völker, insbesondere der Italiener und Franzosen als Muster gedient hatten, wandte man sich von dieser Nachahmung der Nachahmer zu dem gemeinsamen Vorbilde Aller, zu den Meisterwerken des Alterthums zurück und zwar ohne die lateinischen vor den griechischen zu bevorzugen. Es war das gleichsam eine neue Wiedergeburt der Wissenschaften im 18. wie im 15. und 16. Jahrhundert, jedoch so, dass jetzt die Wissenschaften in deutscher Sprache, damals in lateinischer wiedergeboren wurden. Man begann streng wissenschaftliche Werke deutsch zu schreiben, akademische Vorlesungon deutsch zu halten; die Kunst der Darstellung wurde wie die Kunst überhaupt durch die neugeschaffene Aesthetik auf theoretische Regeln zurückgeführt, die am besten von den Werken des Alterthums abgezogen werden konnten, wie das auch bereits im Alterthum selbst geschehen war. Auf diesem gleichsam theoretischem Wege erblühte die classische deutsche Literatur des vorigen Jahrhunderts, die aber keineswegs die Folge hatte, dass man sich nun, wie in Frankreich hiermit befriedigt gefühlt und sich vom Alterthum abgewandt hätte; im Gegentheil man erkannte in ihm die unerreichten Muster alter Kunst. Die Tiefe und Biegsamkeit der deutschen Sprache kam dialektisch zu Statten, in welcher Bezeichnung der Deutsche, den Genossen anderer neueren Völker gegenüber, in entschiedenem Vortheil sich befindet. Wie sein Land im Herzen des gebildetsten Erdtheils liegt, so nimmt auch seine Sprache eine gewissermassen centrale Stellung ein. Nicht sowohl genealogisch wie die lateinische, dass sie die Wurzel und damit den Schlüssel eines weiten Kreises von abgeleiteten Sprachen wäre, als vielmehr so zu sagen typisch, dass die poetischen Formen aller andern Sprachen sich in keiner so rein abdrücken lassen wie in ihr. Die deutsche Sprache ist ein Pantheon, worin neben den einheimischen Bildwerken in Marmor oder Bronze, zugleich die vorzüglich-

sten der auswärtigen in vollendeten Gypsabgüssen aufgestellt sind. Sie ist die einzige unter den lebenden Sprachen, welche die Fähigkeit hat, die Dichtungen der verschiedensten Völker alter und neuer Zeit in ihren ursprünglichen Maassen wiederzugeben. Den Engländern hat Pope den Homer in paarweise gereimten fünffüssigen Jamben, den Franzosen Delille den Virgil in den unvermeidlichen Alexandrinern übersetzt; da letzteres Versmaass in Frankreich zugleich das dramatische ist, so verfallen ihm auch Aeschylos und Sophokles, für welche in England wenigstens der reimlose fünffüssige Jambus zu Gebote steht; für Pindar, Horaz und andere Lyriker wird in beiden Sprachen, wo man nicht, wie weislich meistens bei dem ersten die Prosa vorzieht, zu gereimten Liedermaassen gegriffen. In deutscher Sprache kann man, seit Voss für Homer, A. W Schlegel für Shakespeare und Calderon die Bahn gebrochen, Alles was vom Ganges bis zum Tajo während nahezu dreitausend Jahren dichterisch hervorgebracht worden, in Uebersetzungen lesen, die ausser dem Geist und Gehalt auch die sprachliche und metrische Form bis in die feinsten Wendungen hinein empfindbar machen. Aus diesen Eigenschaften der deutschen Sprache und den Leistungen der deutschen Uebersetzungskunst erwächst den Bildungslustigen des deutschen Volkes eine Gelegenheit ihren Gesichtskreis und ihre Empfindungsweise über die nationalen Schranken hinaus zu erweitern, die nicht hoch genug angeschlagen werden kann und auch den deutschen grossen Dichtern und ihren Schöpfungen zu Gute gekommen ist. Die französische Sprache ist Weltsprache geworden indem sie sich als Verkehrsmittel allen Völkern aufzudrängen oder bei ihnen einzuschmeicheln wusste: die deutsche ist es insofern sie die edelsten Erzeugnisse aller andern Sprachen sich und ihrem Volke zu assimiliren weiss. Winkelmann schuf das Organ zum Verständniss der bildenden Kunst, Lessing leistete fast dasselbe für die redende. Es bildete sich der Enthusiasmus für das antike Schöne aus, und zwar nicht nur das in der Kunst, sondern auch das im Leben, und so wurde

endlich, zunächst in Folge des theoretisch und practisch lebendig gewordenen Kunstsinns, das Studium des Alterthums auch um seiner selbst willen getrieben, nicht mehr blos um andern Wissenschaften damit dienstbar zu sein.

Die Philologen blieben hinter dieser Bewegung, die mit dem im Volke lebhaft erregten Interesse für die schöne Literatur in enger Verbindung stand, nicht zurück; die Archäologie und die künstlerische Seite der Literatur wurde in den Kreis der Studien hineingezogen und man ging so weit, die Philologie mit der Aesthetik verbinden und aus beiden eine eigene Facultät bilden zu wollen. Freilich war auch diese Auffassung eine einseitige; man erkannte bald, dass die Kunst nicht als eine isolirte Erscheinung im Leben der Alten genommen werden kann, dass sie vielmehr, wenigstens bei den Griechen, das ganze Leben durchdringt, aber auch von ihm durchdrungen wird; dass sie in Glauben, Sitte, Verfassung und Geschichte ihre Antriebe und Zielpunkte findet, dass sie also nicht ohne dieses Ganze richtig verstanden werden kann; darum wendete sich auch das Interesse und der Enthusiasmus, den man für die Kunst hatte, jenem gesammten antiken Leben zu, welches die Keime dieser Kunst in sich gepflegt hatte und durch ihre Blüthe verschönert und veredelt war. So war denn in der Philologie gleichsam ein neuer Schatz entdeckt, für den man bis dahin kein offenes Auge gehabt hatte und sie gewann dadurch ein nicht geringes Selbstgefühl.

Aber die Betrachtung des Alterthums von Seiten der Kunst, wie wichtig und fruchtbar sie auch war, vermochte doch nicht als eine das ganze Studium durchdringende Einheit zu wirken; sie hatte namentlich einige Gleichgültigkeit gegen die formalen Theile, Grammatik und Kritik zur Folge; sie bedurfte überdiess der Ergänzung durch die Antiquitäten des praktischen Lebens, welche nur eine ungeordnete Masse von Notizen im Dienste der Hermaneutik darboten; ebenso musste neben der Kunst nicht nur der religiöse Glaube und die Sittlichkeit, sondern auch die Wissenschaft geschichtlich verfolgt werden, um den innern Zusammenhang des

gesammten Lebens zu begreifen. Diesen Schritt that F. A. Wolff, der damit die Emancipation der Philologie, deren Anerkennung er bereits als Jüngling gefordert, wissenschaftlich vollendete, wenn es ihm auch nicht gelang, die Philologie zu einem wohlgegliederten Ganzen zu organisiren. Er machte das gesammte Alterthum zum selbstständigen Gegenstande der Philologie und erhob sie dadurch über ihre frühere Dienstbarkeit; zum Zeichen dessen nannte er sie Alterthumswissenschaft, um die einseitigen Auffassungen, welche sich mit dem Namen Philologie verbunden hatten, zu beseitigen. Ferner bearbeitete er in einer Reihe bedeutender Werke verschiedene Theile dieser Wissenschaft und bahnte dadurch neue Wege, besonders in der Literaturgeschichte, Hermaneutik, Kritik und in den Antiquitäten. Endlich verschaffte er der Philologie auch eine selbstständige praktische Lebensstellung, indem besonders durch seine Einwirkung der propädeutische Unterricht für alle höhern Wissenschaften, den bis dahin hauptsächlich die Theologen besorgt hatten, Männern überwiesen wurde, welche diesen Unterricht recht eigentlich als ihren Lebensberuf, nicht aber als Anfang des geistlichen Amtes, oder als unvermeidlichen Durchgangspunkt zu diesem, betrachteten. Sofern der Unterricht in den klassischen Sprachen nach wie vor als der wesentliche Bestandtheil der Gymnasialbildung angesehen wurde, machten die Philologen den grössten Theil und den Kern dieses neuen Standes von Schulmännern aus. Demgemäss wurde seitdem auf den Universitäten eine philologische Facultät, die nur unter den Professoren existirt hatte, auch unter den Studirenden als Berufsfacultät anerkannt.

Die bis jetzt consequenteste und vollständigste Systematisirung der Philologie ist von *F. Haase* ausgegangen; sie beabsichtet in dem Schema selbst die geschichtliehe Entwicklung des Alterthums ohne Künstlichkeit und Zwang in der Anordnung sich darstellen zu lassen. Als Mittelpunkt des Ganzen wird bezeichnet der Geist des classischen Alterthums, der in den beiden classischen Völkern, Griechen und Römer, gelebt und gewirkt hat, und dessen grosse weltgeschicht-

liche Bedeutung und Wirksamkeit von jeher eine besondere Wissenschaft zu seiner Erkenntniss nothwendig gemacht hat; er ist die Grundlage aller spätern Geistescultur, deren bedeutendste Epochen gerade durch eine tiefere und wichtigere Erkenntniss desselben bezeichnet sind; er ist zunächst in jugendlicher, poetischer Frische und gesündester Normalität und Natürlichkeit producirt durch die Griechen, hat sich dann die Römer unterworfen und sich in ihnen nach Maassgabe ihrer besondern Kräfte und entsprechend der Stufe des vorgerückten, berechnenden, prosaischen, die Natur und das Leben mit Verstand beherrschenden Alters nach den Seiten entfaltet, welche den Griechen unzugänglich waren; er hat sodann die christliche Kirche genöthigt, ihn zu hegen und zu pflegen und ihn den modernen Völkern als Grundlage und Bedingung höherer Geistesbildung zuzuführen; er hat im 15. und 16. Jahrhundert die Wiedergeburt der Wissenschaften, er hat das Entstehen der künstlerisch gebildeten modernen Literaturen und im 18. Jahrhundert die Blüthe der deutschen Literatur herbeigeführt. Der Zusammenhang mit diesem Geist des classischen Alterthums ist das Merkmal weltgeschichtlicher Cultur und darum wird die Philologie, welche diesen Znsammenhang vermittelt, unentbehrlich sein für alle Zeiten und Völker, welche sich nicht in ihrer Gegenwart borniren; sie wird sich aber auch selbst in jeder Zeit verjüngen, weil die Fortschritte der Zeit zugleich Fortschritte der tiefern Kenntniss des antiken Geistes und seines Verhältnisses zur Gegenwart sind. Nicht jede Zeit hat das Organ und den Trieb diesen unerschöpflichen Geist allseitig zu erfassen. Es ist zuerst seine Offenbarung in der Wissenschaft, dann in der Kunst stufenweise erkannt worden. Unsere Zeit drängt darauf hin, seine Offenbarung im Leben zu erkennen als eine rein natürliche, harmonische; und wie er der modernen Wissenschaft und Kunst den wesentlichsten Nutzen gebracht hat, so ist auch zu hoffen, dass er das Leben von seiner Unnatur und Zerrissenheit zu heilen helfen wird. Er ist gleichsam ein Evangelium, das dem Menschen durch eine nicht minder wunderbare Fügung gerettet

ist, wie das des Glaubens; in beiden wohnt der göttliche Geist und die Gegensätze beider durchzukämpfen ist die Bestimmung der Menschheit. Darum erscheint der religiöse Fanatismus der die Philologie als angebliche Pflegerin des Heidenthums und der Unsittlichkeit zerstören möchte, ebenso als ein ohnmächtiges und bornirtes Ankämpfen gegen eine höhere Weltordnung, wie der politische Fanatismus, welcher die Geister der Menschen vor den Lehren der Geschichte verschliessen und unhaltbare Zustände verewigen, oder aus beschränktem Egoismus entsprungene und mit blinder Leidenschaft gepflegte Ideale verwirklichen möchte. Die gesunde, in natürlicher Stufenfolge vor sich gehende harmonische Entwickelung menschlicher Zustände kann die beste Belehrung, die erhabenste und edelste Anregung im Alterthum finden, das darum auch, indem es auf richtige Weise begriffen und dargestellt wird, das beste Mittel ist, eine noch reine, poetische, für das wahrhaft Schöne, Ideale und Natürliche zugängliche Jugend zu bilden, nur dass jene Belehrung und Anregung nur in der Analogie liegen kann. Denn das Ringen der Menscheit durch zwei Jahrtausende kann nicht den Zweck gehabt haben, auf die Zustände des Alterthums ohne weiters zurückzuführen, die ohne freies Bewusstsein, ohne Christenthum und auf Grundlage der Sklaverei erwachsen waren; unsere Bestimmung kann nur sein, mit klarem Wissen und Willen in christlicher Gesinnung und Liebe, ohne Sklaverei die edle Humanität, die Harmonie und Natürlichkeit des Lebens zu erreichen, welche freien Männern des Alterthums in sittlichunverdorbener Zeit gegeben war.

Wie man aber auch immer die Aufgabe der Philologie fassen möge, jedenfalls muss sie das ganze Wesen des Alterthums, die Offenbarung des in ihm waltenden Geistes nach allen Seiten und in seiner Entwickelung von den ersten Anfängen an bis zu dem Untergang seiner Träger vollständig darlegen.

DIE NATURWISSENSCHAFTEN.

Die Naturwissenschaften umfassen die Erfahrungserkenntniss aller dem Menschen zugänglichen Theile des unermesslichen Gebietes, welches Natur im *engern* Sinne genannt wird.

Natur heisst im weitern Sinne Alles, was ohne fremdes Zuthun so ist, wie es sich gibt, was nach eigenen inwohnenden Trieben, Kräften und Gesetzen sich gestaltet und entwickelt. "Von Natur" heisst im gewöhnlichen Sprachgebrauch so viel als "von selbst!" es wird dadurch von einem Dinge, einem Ereigniss alles abgewiesen, was nicht in ihm selbst liegt und wirkt. Besonders unterscheidet man die Natur von Allem, was Product des Gedankens, der Absicht, der Kunst, der Cultur, der Erziehung ist. Das Natürliche steht dem Gemachten, Künstlichen oder Gekünstelten als das von selbst Entstehende gegenüber. In so fern aber für das geistige Leben das bewusstvolle und absichtliche Wollen und Handeln, die Selbstbestimmung nach Zwecken und Planen, die überlegende Wahl unter mehreren Mitteln charakteristische Merkmale sind, erscheint der Geist für sich selbst, sammt Allem was Product und Ausdruck des geistigen Lebens ist, als Gegensatz der Natur, und somit spricht man von einem Gegensatz bald der Natur und des Geistes, bald der Natur und der Freiheit, bald der Natur und der Geschichte, wobei Geschichte als die der Menschheit, nicht des Weltalls, zu verstehen ist. Zwar gehört auch der Geist insofern mit zur Natur, als er in seinem absichtlichen Handeln eben seine eigene Natur für sich hat. Weil er aber vermöge der Gesetze derselben den Kreis seiner bisherigen Gewohnheiten, Sitten, Kenntnisse und Erfindungen beständig überschreitet und sich mit Anstrengungen von veralteten Zuständen hinweg neuen selbstgestellten Zielen entgegenarbeitet, so ensteht hierdurch ein wesentlicher Unterschied zwischen seiner und derjenigen Natur, welche ohne Veränderung und Anstrengung ihre einmal eingeschlagenen Bahnen fortsetzt. Da nun die letztere Natur als die unbewusste sich als ein im Raum ausgedehntes körperliches

Dasein erweist, so bezeichnet man mit Natur im *engern* Sinne den unermesslichen Raum oder das Weltall sammt allen in ihm vereinigten Stoffen und Kräften, Gesetzen und Veränderungen, oder den ganzen Inbegriff dessen, was durch die äussern Sinne wahrnehmbar ist, im Gegensatz zu dem, was durch unmittelbares Selbstbewusstsein im Innern wahrgenommen wird.

Wie der Mensch die Natur ansieht, sein Verhältniss zu ihr beurtheilt und sich in ihr zurechtfindet, das hängt vom Grade seiner geistigen Ausbildung ab; zunächst ist sein Verhältniss zur Natur theils ein praktisches, indem sie ihm die Fundgrube zur Befriedigung seiner Bedürfnisse ist, theils ein ästhetisches, indem sie durch die Lieblichkeit oder Erhabenheit ihrer Eindrücke religiöse und künstlerische Empfindungen in ihm weckt. Das Hirtenleben und der Ackerbau bezeichnen die ältesten thätigen Beziehungen des Menschen zur Natur. Die empirische Beobachtung der Vortheile, die ihm diese oder jene Naturprodukte gewähren, lehrte ihn frühzeitig die Natur für seine Zwecke benutzen und ausbeuten. Diesen Bedürfnissen kommt nun die Natur oft genug freundlich und wohlthätig entgegen; oft aber geht sie auch, unbekümmert um des Menschen Nothdurft und das Werk seiner Hände verwüstend und zerstörend ihren eigenen Gang. Daher erscheint sie dem Menschen bald als gütig und mild, bald als tückisch und grausam, und der noch kindliche Natursinn, der die Zustände und den Inhalt des eigenen Bewusstseins leicht und unbedacht auf alles überträgt, was sich ihm als thätig und wirksam darstellt, kam unwillkürlich dazu, die Natur mit Geschöpfen seiner Phantasie zu bevölkern, die Naturereignisse zu personifiziren, dem Rollen des Donners wie dem Rauschen des Baches lebende Wesen unterzulegen. Ueberhaupt ist die Natur in ihrer Grösse, in dem unermesslichen Reichthum ihrer Gestaltungen, in dem geheimnissvollen Dunkel ihres Schaffens und Zerstörens, in ihrem Wechsel des Furchtbaren und Lieblichen, des Seltsamen und Traulichen, des Erhabenen und Schreckenden, in ihren proteusartigen Verwandlungen, hinter welchen sie eine

wunderbare Regelmässigkeit ahnen lässt, für den kindlichen Menschen, wenn er nicht dumpf und gedankenlos ist, zunächst der Gegenstand eines tiefen Staunens, und was er ihr ablauscht, was er über sie ahnt, nimmt die Gestalt eines bald anmuthigen, bald düstern Gedichts an.

Hier liegt auch der Ursprung aller Naturreligion, welche der Naturwissenschaft vorausgeht, d. h. einer Vergötterung sowohl der Natur im Ganzen, als der einzelnen in ihr vorausgesetzten Kräfte, ja selbst einzelner Naturprodukte. Die Natur als das Mächtige, unaufhaltsam Waltende wird für den Menschen ein Gegenstand der Furcht und der Hoffnung, der Andacht, der Verehrung und der Anbetung. Die Auffassung der Natur ist somit ursprünglich die Quelle eines unbefangenen Mysticismus, einer natürlichen Phantastik, einer ernsthaft spielenden Symbolik, die auch für höhere Culturstufen eine Fülle poetischen Reizes behält. Diese Form der Naturbetrachtung tritt aber nothwendig allmälig zurück, wenn die beweglichen Bilder der Phantasie in Begriffen sich fixiren, wenn die Dichtung von der Wirklichkeit sich zu sondern beginnt. Diese Umwandlung einer phantastischen Natursymbolik in die eigentliche Naturforschung ist bei manchen Völkern gar nicht, bei andern im Zusammenhange mit der philosophischen Cultur nur langsam und allmälig eingetreten. Die *Astronomie* hatte schon längst die Grundlagen ziemlich genauer Beobachtungen gewonnen, als man die Gestirne noch immer von den sie beherrschenden Intelligenzen in ihren Bahnen getrieben werden liess, nur ungern astrologische Träume aufgebend, welche die Geschicke an der Erde in unmittelbarem Zusammenhange mit den Constellationen am Himmel erscheinen liessen:

"O glaube nicht dass falsche Furcht mich täusche,
Komm! lies es selbst in dem Planetenstand,
Dass Unglück dir von falschen Freunden droht."

Die *Chemie* hatte einen hartnäckigen und langen Kampf mit der *Alchemie* zu kämpfen, ehe sie von aller Mystik sich befreien

konnte, und noch in unsern Tagen umkleidet man bisweilen jedes geheimnissvolle und noch nicht hinlänglich durchforschte Gebiet der Naturerscheinungen wie z. B. die des animalischen Magnetismus, mit dem Schleier des Wunderbaren und Geisterhaften. Der leitende Gedanke der Naturforschung, dass die Natur nach unabänderlichen, in dem Wesen der Dinge selbst gegründeten Gesetzen wirke, konnte erst allmälig zur vollen Klarheit und allgemeinen Gültigkeit kommen, weil diese Gesetze unter der scheinbaren Unregelmässigkeit der Erscheinungen tief verhüllt sind und die Natur oft mit einer launenhaften Freiheit zu spielen scheint, wo ihre Produkte dennoch der gesetzmässige Erfolg in einander verwebter, sich gegenseitig bedingender Nothwendigkeiten sind. Auf den Begriff eines Naturgesetzes, als einer Regel nach welcher sich die Erscheinungen nach ihrem Zusammenhang richten, führte zunächst die wiederholte Beobachtung solcher Erscheinungen, deren Regelmässigkeit unverkennbar ist. Die Anwendung des einmal gewonnenen Begriffs erweiterte sich, je mehr jeder Fortschritt der Naturforschung zeigte, dass auch das scheinbar Unregelmässige häufig nur auf verwickelten Zusammenhängen beruhe, bis endlich unzählige Erfahrungen zu der allgemeinen Voraussetzung drängten, dass die Natur immer und überall nach unverbrüchlichen Gesetzen wirke, dass der Begriff des Zufalls für die Erklärung derselben durchaus keine Bedeutung habe, und dass die scheinbaren Ausnahmen von jener Gesetzmässigkeit nicht ein gesetzloses Spiel seien, sondern immer nur Lücken der Naturerkenntniss verrathen, die noch nicht alle die Gesetze ergründet hat, welche bei bestimmten Erscheinungen mitwirken.

Die Naturwissenschaften fangen mit der Beobachtung und dem Experiment an und schreiten zu einer Theorie fort, so dass die ersteren überall als Mittel, die letztere als Zweck der Wissenschaft angesehen werden. Nun aber findet in den verschiedenen Naturwissenschaften in Bezug auf diese verschiedenen Functionen ein recht grosser Unterschied statt, welcher zu dem Unterschied des organischen und

unorganischen Daseins in einer gewissen Beziehung steht, denn während man in vielen Gebieten des Unorganischen bereits so tief in den Zusammenhang der Thatsachen eingedrungen ist, dass man selbst die complicirtesten Erscheinungen aus höchst einfachen Gesetzen abzuleiten versteht, ist dies im Gebiet des organischen Lebens noch an keiner Stelle völlig gelungen, so dass das organische Gebiet sich in den meisten Beziehungen noch einer blossen Naturbeschreibung Preis gegeben sieht.

Die Naturwissenschaften beziehen sich theils auf die allgemeinen Elemente und Grundstoffe, aus denen alle Körper bestehen, nebst deren Kräften und Eigenschaften, theils auf die aus jenen Grundstoffen zusammengesetzten Klassen von individuellen Naturprodukten.

Die beiden elementarischen Grundwissenschaften sind die *Physik* und die *Chemie.* Die Physik beschäftigt sich mit der Erkenntniss der Materie, ihren Kräften und Processen im Allgemeinen, also mit der Natur der Schwere, des Widerstandes, der Cohäsion, des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Electricität u. s. w. Bleibt die Physik bei der Beschreibung dieser Grundphänomene stehen, wie dieselben sich erforschungsweise durch das Experiment ergeben, so ist sie *Experimentalphysik.* Sofern sie aber übergeht zur theoretischen Construction dieser Phänomene durch das Werkzeug der Mathematik, so wird sie zur *mathematischen* Physik. Die Wissenschaften der mathematischen Physik sind allesammt Anwendungen der mathematischen Bewegungslehre oder Mechanik und enthalten das Vollkommenste, wozu es menschliche Einsicht im empirischen Gebiete bisher gebracht hat. Auf sie vorzugsweise passt der Name: exacte Wissenschaften. Hierher gehören: die *Mechanik,* als Lehre der Bewegung durch Schwere, Druck und Stoss, welche in besonderer Anwendung auf die Gestirne: Astronomie, auf die Flüssigkeiten Hydraulik und Hydrodynamik ist; die *Statik* als Lehre vom Gleichgewicht ruhender Körper — in Anwendung auf das Flüssige Hydrostatik, auf die luftförmigen

Körper Aerostatik genannt; die *Optik* als Lehre von der Fortpflanzung des Lichts durch Wellenbewegung, mit der Dioptrik, welche seine Brechung, und der Katoptrik, welche seine Zurückstrahlung behandelt; die *Akustik* als Lehre von der Verbreitung der Schallwellen und ihrer Schwungverhältnisse, und die *dynamische Physik* als Lehre von den electromagnetischen und galvanischen Kräften. Dieser letzte Theil ist überaus schnell durch seine vielfache practische Anwendung zu einem der wichtigsten geworden, und eröffnet durch seine engen Beziehungen zum chemischen und organischen Process die weitesten Aussichten für ein unausgesetztes Fortschreiten der Wissenschaft.

Die Chemie handelt von den verschiedenen Arten der Materie, den Ursachen, Gesetzen und Erfolgen ihrer Verbindung untereinander zu gleichartigen Körpern, den Eigenschaften dieser Verbindungen und den Mitteln, dieselben zu bewirken und in ihre Bestandtheile wieder zu trennen. Sie unterscheidet sich von der Physik oder mechanischen Naturlehre dadurch, dass jene es nur mit der Materie und ihren Eigenschaften überhaupt und den durch allgemeine bewegende, anziehende und abstossende Kräfte bewirkten Erscheinungen zu thun hat, während in der Chemie alles auf die specifische Verschiedenheit der Arten der Materie ankommt, welche sich nur in der Wechselwirkung derselben, durch specifische Anziehung oder Verwandtschaft manifestirt. Hieraus ergibt sich auch der Unterschied zwischen chemischen und physikalischen Eigenschaften. Als Erfahrungswissenschaft nimmt die Chemie die specifischen Verschiedenheiten der Materie als gegeben an, ohne sich um den letzten Grund dieser Verschiedenheit zu kümmern, und wenn sie sich daher zur Erklärung mancher Vorgänge, hauptsächlich der festen Verbindungsverhältnisse, gern der Vorstellung von Atomen bedient, so soll damit gar nicht entschieden sein, ob vom psychologischen Standpunkt aus die atomistische oder dynamische Ansicht den Vorzug verdient. Die Chemie hat nun entweder die Aufgabe als Wissenschaft sich weiter auszubilden ohne irgend eine Neben-

bestimmung: sie heisst dann reine oder theoretische Chemie; oder sie tritt zugleich als Kunst auf, indem sie die Methoden, die Handgriffe kennen lehrt, vermittels welcher die Verbindung erzeugt oder jene Zersetzung vorgenommen wird, und heisst dann die praktische oder angewandte Chemie. Die Chemie hat zwar in der *Stöchiometrie* als der Lehre von den quantitativen Mischungsverhältnissen der Stoffe, mathematischen Bestimmungen in sich Raum gegeben, jedoch ohne dass in ihrem Gebiete ein mathematischer Calcül irgendwie bisher Platz zu greifen vermocht hätte. Sodann ist sie, während die Gesetze der mathematischen Physik und ihre Wirksamkeit durch den ganzen Weltraum hindurch schweifen, auf die Erforschung des Tellurischen beschränkt und zerfällt gemäss den verschiedenen Wesenreichen unseres Planeten, in denen dieselben Elemente zu verschiedenen Arten von Mischung unter einander gelangen, in die *unorganische* Chemie einerseits, die *organische* oder Pflanzen- und Thier-Chemie andrerseits.

Während nun so Physik und Chemie von verschiedenen Seiten her unmittelbar in die Processe des Werdens überhaupt sich einen Weg suchen, tritt ihnen eine zweite Gruppe der Naturwissenschaften gegenüber, welche sich mit den einzelnen Gebieten des Gewordenen beschäftigen und daher von einer ganz äusserlichen Naturbeschreibung oder Naturgeschichte ihren Ausgang nehmen, denn *Naturgeschichte* nennt man jetzt allgemein und ausschliesslich diejenige Wissenschaft, welche uns die Körper kennen lehrt aus denen die Erdrinde und das Leben auf derselben zusammengesetzt sind und umfasst die drei Reiche der Mineralien, Pflanzen und Thiere, behandelt in der *Mineralogie*, der *Botanik* und der *Zoologie.* Auch hier hat die Wissenschaft mit einem beschreibenden Theil anzufangen, dessen Zweck eine Classification alles Vorhandenen in eine übersichtliche Ordnung ist, wonach sich dann die Unterabtheilungen gliedern, wie z. B. *Entomologie* (Insektenkunde), die *Helminthologie* (Würmerkunde), die *Ichthyologie* (Kunde von den Fischen), die *Ornithologie* (Vögelkunde) u. s. w. Soll nun aber in die Natur

dieser Organismen näher eingedrungen werden, so tritt in Beziehung auf jedes ihrer Organe die *Morphologie* als die Wissenschaft von der Entstehung und dem Uebergange ihrer Formen, einer Wissenschaft ihres chemischen Stoffwechsels gegenüber.

Die Morphologie erbaut sich auf dem Grunde der Zergliederungswissenschaft oder *Anatomie*, als Anatomie der Menschen, Thiere und Pflanzen, wobei besonders die vergleichende Anatomie die grösste Hülfe leistet. Die Wissenschaft des organischen Stoffwechsels ist die organische Chemie selbst. Beide Wissenschaften aber sind untergeordnete Theile einer erklärenden Wissenschaft von den organischen Lebensprocessen überhaupt, welche mit dem Namen *Physiologie* und zwar als Physiologie der Menschen, Thiere und Pflanzen bezeichnet wird. Diese Wissenschaft leidet ganz vorzüglich darum noch an so vielen Dunkelheiten, weil das Verhältniss der Processe des Seelenlebens zu den Processen der Chemie und Physik ein noch gänzlich unaufgeklärtes ist, so dass der Psychologie, welche zur Morphologie und organischen Chemie als dritte Hülfswissenschaft bei einer allgemeinen Physiologie mitzuwirken hat, ihre Stellung im Verhältniss zu jenen bisher mit Sicherheit nicht hat angewiesen werden können.

Hebt man nun an mit einer Beschreibung des Weltbaus im Grossen, der Sonnensysteme und Fixsterngruppen, so ist dies die *Cosmographie* oder Weltbeschreibung, von welcher die Erdbeschreibung als *physische Geographie* einen untergeordneten Theil bildet. Als Hülfswissenschaft bei beiden dient die *Astrognosie*, als die Kenntniss des erscheinenden Himmelsgewölbes mit seinen Sternbildern, Polen, Ecliptik u. s. w. Bemächtigt sich nun die Mathematik dieses ganzen Stoffes, so entsteht daraus die *Astronomie*, welche die Bahnen und Bewegungen der Weltkörper nach den Verhältnissen ihrer Grösse, Masse, Stellung und Entfernung berechnet. Die Astronomie behauptet den Rang einer durchaus exacten Wissenschaft, bildet einen Theil der angewandten Mechanik und ist aus dem Gebiet der Naturbeschreibung völlig in das Gebiet der allgemeinen Physik übergewandert.

An die *physische Geographie* als die Beschreibung der Erde in ihren astronomischen Verhältnissen schliessen sich die Wissenschaften von der nähern Beschaffenheit der Erdoberfläche, ihrer Gebirge, ihrer Gewässer und der Vertheilung derselben, ihrer Atmosphäre und des Einflusses derselben auf das Leben der Pflanzen und Thiere u. s. w.

Wirft man auf dieses ganze vielgegliederte Naturgebiet einen zusammenfassenden Blick, so bekundet sich eine auffallende Verschiedenheit in Bezug auf das Fortgeschrittensein der Wissenschaften, wobei überall als allgemeines Gesetz gilt, dass eine jede derselben eine desto grössere Höhe ihrer Vollendung erreicht, je mehr es ihr gelingt sich zu einem untergeordneten Theile der allgemeinen oder elementaren Naturwissenschaften, namentlich der mathematischen Physik und damit der angewandten Mathematik, umzugestalten.

Der Gedanke, dass die Naturwissenschaften die Bestimmung haben, das Weltall als ein einziges, grosses systematisches Ganzes der Existenz zu durchdringen und zu begreifen, hat zwar in der Theorie etwas Erhebendes, erweist sich aber in der Praxis darum als unfruchtbar, weil unsere Kenntniss der Natur lediglich an der Erfahrung der Sinne hängt und alle sinnliche Erfahrung im genauen Detail nicht nur auf den Erdball, ein bloser Punkt im Weltall, sondern auch blos auf dessen Oberfläche bis zur Tiefe des Meeres und der Bergwerke beschränkt ist, so dass schon das allernächste und zur Uebersicht des ganzen unentbehrlichste Erforderniss, nämlich die Kunde von den auf unsern Mitplaneten lebenden Wesen, für uns jenseits der Grenzen einer möglichen Erfahrung fällt. Die Ausbildung dieser idealen Auffassung der Natur in ihrer Ganzheit ist das Geschäft der *Naturphilosophie.*

Dagegen ist der Stolz der Naturwissenschaften umgekehrt den festen Boden des Empirismus nirgends unter den Füssen zu verlieren und folglich, unberührt von speculativen Standpunkten, sich in das den menschlichen Sinnen geöffnete Fragment der Schöpfung aufs tiefste einzugraben und hiermit alles dem Menschen

zunächst liegende ihm völlig durchdringlich und nutzbar zu machen. Eben diese freiwillige Selbstbeschränkung, worin sich die Naturwissenschaften nicht als eine, sondern als viele und manigfaltige erkennen, hat dieselben zu ihren grossen Eroberungen geleitet.(6)

Die Stufen ihrer Ausbildung lassen sich am einfachsten auf folgende Weise bestimmen. Zuerst wird es darauf ankommen, die unermessliche Fülle von Thatsachen, welche die Natur vor Augen legt, zusammenzustellen und zu beschreiben. Demnach bezeichnen die *Naturbeschreibung*, die *Naturgeschichte* und die *Classification* der Naturproducte die erste Stufe der Naturforschung.

Es kommt dann zweitens darauf an die Naturgesetze zu entdecken und nachzuweisen. Die beiden grossen Hülfsmittel dieser Aufgabe sind das *Experiment* und die *Anwendung der Mathematik.*

Das Experiment d. h. die künstliche Herbeiführung gewisser Naturerscheinungen unter Bedingungen die man genau kennt und in seiner Gewalt hat, zwingt die Natur auf die Fragen des Forschers zu antworten. Es gestattet die Phenomena zu isoliren und die Elemente zu bestimmen, aus welchen verwickeltere Erscheinungen resultiren; es gibt reine von fremden Beimischungen geläuterte, genau begrenzte Thatsachen. Es gestattet eben dadurch die Grössenbestimmungen mit ins Auge zu fassen, denen die Erscheinungen unterworfen sind, und erst durch Beachtung der letztern wird es möglich, allgemeine Ausdrücke d. h. eben Gesetze über das Verhalten der Naturkräfte zu gewinnen.

Mit der Anwendung der Mathematik beginnt das strenge Wissen über die Natur und die verschiedenen Gebiete der Naturforschung nähern sich um so mehr einer streng wissenschaftlichen Untersuchung, je mehr es gelingt, zu mathematisch bestimmten Ausdrücken der Gesetze, die ein gewisses Gebiet der Erscheinungen beherrschen, zu gelangen. Diese Theile der Naturwissenschaften heissen daher auch vorzugsweise exacte Wissenschaften.

Die Erweiterung und Vertiefung der Naturerkenntniss ist von

dem wichtigsten praktischen Einfluss auf die Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse. Die Herrschaft des Menschen über die Natur, die Benützung ihrer Reichthümer für seine Zwecke, die Verhütung des Ungemachs, welchem die Unwissenheit den Einzelnen wie die Gesellschaft blossstellt, hängen zum grössten Theil von der Ergründung der Naturgesetze ab und es war namentlich der neuern Zeit vorbehalten, in dieser Beziehung Eroberungen zu machen, deren Möglichkeit noch vor einigen Jahrhunderten in das Reich der Fabel verwiesen worden wäre. Die Ergebnisse der Mechanik, der Physik, der Chemie haben für den Ackerbau, die Gewerbe nnd die Künste, die Mittel des Verkehrs u. s. w. eine unermessliche Wichtigkeit erlangt und wenn sich die neuere Zeit in irgend einem Punkte über das Alterthum wesentlich erhoben hat, so beruht diese Erhebung zum grössten Theil auf den Erfolgen des Naturstudiums. (7)

Der Vorwurf, dass das Naturstudium zum Materialismus des Lebens führe, ist ebenso oberflächlich wie unbegründet und dieser Richtung sich vordrängende Ansichten bedürfen eben auch einer Aufklärung. Es gibt auch einen Materialismus des Lebens, der von dem einen geschmäht, von dem andern gepriesen, sich doch neben jeder praktischen Richtung von anderm Charakter darf blicken lassen. Wenn das Streben nicht auf flüchtigen Genuss, sondern auf wirkliche Vervollkommnung der Zustände gerichtet ist, wenn die Energie des materiellen Unternehmungsgeistes geleitet ist durch eine klare Berechnung, die bei Allem die Grundlage bedenkt und daher zum Ziele kommt, dann entsteht jener riesige Fortschritt, der den Völkern die Mittel an die Hand gibt, grosse Nationen zu werden, der in Athen zur Zeit des Perikles mit der höchsten Blüthe geistigen Lebens, die je von einem Staate erreicht worden ist, Hand in Hand ging; der Fortschritt, der auf den grossen Principien der Hebung nationaler Kraft, der gemeinnützigen Ausbeutung natürlicher Hülfsquellen beruht, welche eine materielle Zeitrichtung adeln, weil sie zwar vom Stoff ausgehen, aber an ihm die Kraft entwickeln. (8)

Ebenso ist es eine falsche Ansicht, als müsse die Naturbetrach-

tung in demselben Maasse, in welchem der Schleier des Wunderbaren und Geheimnissvollen sinkt, aufhören eine Quelle der dichterischen und religiösen Erhebung zu sein, als müsse die verständige Untersuchung, den reinen Natursinn, die Freude an dem mühelosen Sein und Wirken der Natur ertödten. Die Grösse und Schönheit der Natur strahlt in den Augen dessen, der die Natur kennt, nur um so reiner und es gibt eine Bewunderung, eine Liebe zu derselben, die nicht die Tochter der Unwissenheit, sondern gerade des Wissens ist. Der Tempel der Natur bleibt ein Tempel, auch wenn seine Construction nicht mehr ein unverstandenes Räthsel ist. ([9])

DIE MEDICIN.

Die Arzneigelehrsamkeit oder Heilkunde ist die Wissenschaft von der Beschaffenheit und Thätigkeit des menschlichen Körpers. Sie zerfällt in zwei Theile, die beschreibende und die angewandte.

Die *beschreibende Medicin* umfasst die Lehre vom Bau des Körpers: *Anatomie*, und zwar die des gesunden, *normale*, und des kranken, *pathologische* Anatomie, die je nach den Bedürfnissen der einzelnen Fächer der Medicin besonders ausgebildet ist. So ist z. B. für den Chirurgen die Kenntniss der gegenseitigen Lage der Körperbestandtheile wichtig und man unterscheidet daher noch eine *chirurgische* oder *topographische* Anatomie.

Für die Bedeutung der einzelnen Körperbestandtheile wichtig ist ferner die Kenntniss vom Bau der Thiere und des Menschen überhaupt, mit welchen sich die *vergleichende* Anatomie beschäftigt.

Die gesammten Zweige der Anatomie lehren den Bau des Körpers nach den einzelnen Organen gewissermaassen im Grossen kennen, mit dem Studium der näheren meist mit blossem Auge nicht mehr wahrnehmbaren Bestandtheile befasst sich die *microscopische* Anatomie, oder Geweblehre, welche auch insofern sie die gemeinschaftlichen Bestandtheile aller Organe, Zellen etc. beschreibt, *allgemeine* Anatomie genannt wird; sie bildet die Ergänzung zur speciellen oder besondern Anatomie.

Die Bildung des ganzen Körpers, sowie seiner Bestandtheile wird von der Entwickelungsgeschichte dargestellt, deren Theil bis zum Antritt des selbstständigen Lebens, Geburt, Ausschlüpfen aus dem Ei, *Embryologie* genannt wird.

Die Kenntniss vom anatomischen Bau des Körpers ergänzt sich durch den Nachweis der chemischen Bestandtheile desselben, welches den Gegenstand der Thierchemie, *Zoochemie* ausmacht.

Zu den beschreibenden Fächern der Medicin ist endlich noch die *Diagnostik* zu rechnen, welche aus äusserlichen Zeichen, meist ohne Verletzung des Körpers, erkennt, ob derselbe gesund oder krank ist und in letzterm Falle, in welcher Weise er vom Verhalten des gesunden Körpers abweicht.

Die *angewandte* oder *exacte Medicin* umfasst die *Physiologie* insofern sie die Verrichtungen des gesunden und kranken Körpers kennen lehrt und die man deshalb in eine *normale* und *pathologische* Physiologie trennt. Sie verfolgt ihr Ziel theils mit Hülfe der Physik, theils mit Hülfe der Chemie.

Anatomie und Physiologie sind, wiewohl bestrebt zu selbstständigen Wissenschaften sich auszubilden, nur als Gehülfen der eigentlichen Medicin im engern Sinn zu betrachten, welche die Aufgabe hat die Gesundheit zu erhalten und den kranken Körper zu heilen.

Die Mittel, durch welche die Gesundheit erhalten werden kann, lehrt die Gesundheitslehre, *Hygiene* kennen, die nach der Art der Mittel und des Gegenstandes in eine *öffentliche* und eine *private* Hygiene zerfällt.

Der Heilung der Krankheiten muss die Kenntniss derselben vorangehen, ein Gegenstand mit dem sich die *Pathologie* beschäftigt. Der Umfang dieser Wissenschaft ist sehr gross und es ist auch hier eine Theilung der Arbeit eingetreten und zwar in: die sogenannte *innere Medicin*, welche sich mit dem Studium ohne mechanische Verletzung entstandener Krankheiten beschäftigt, in die *äussere Medicin* oder *Chirurgie*.

Nach dem besondern Gegenstande zerfällt die Pathologie ferner in eine Menge Unterabtheilungen, wie die Augenheilkunde, *Ophthalmologie*; die Ohrenheilkunde, *Otiatrie*; *die Geburtshülfe*; die Seelenheilkunde, *Psychiatrie*; die Heilung von Misbildungen, *Orthopädie* u. s. w., zu welchen sich in neuerer Zeit noch die Pathologie der Kehlkopf: *Laryngologie* und Schlundkrankheiten: *Pharingologie* gesellt hat. Man unterscheidet ferner die Pathologie der Kinder, Frauen und Greisenkrankheiten etc.

Speciell mit der Heilung der Krankheiten beschäftigt sich die *Therapie*, welche als Hülfswissenschaften die Arzneimittellehre: *Pharmakologie*, die Bäderlehre: *Balmealogie*, die *Elektrotherapie*, die *Heilgymnastik* u. s. w. hat. An die Arzneimittellehre, welche die Wirkung der Arzneimittel kennen lehrt, schliesst sich die Lehre von den Wirkungen der Gifte: *Toxikologie*, von den Kennzeichen der Arzneimittel: *Pharmakognosie*, und von der Bereitung der Arzneimittel: *Pharmacie* an.

"Der Geist der Medicin ist leicht zu fassen:
Ihr durchstudirt die gross' und kleine Welt,
Um es am Ende gehn zu lassen,
Wie's Gott gefällt."

Das Fünkchen Wahrheit in diesem Sarcasmus wird leicht zur Flamme angefacht. Dann sinkt die Wissenschaft zum Handwerk, dieses entartet zur Quaksalberei und nur zu häufig findet sich, dass letztere am besten zahlt. Aber trifft nicht das Publicum der gerechte Vorwurf, Veranlassung dieser Misstände zu sein? Sind es nicht die Patienten selbst, welche die Aerzte zu verzweifelter Gleichgültigkeit treiben durch unverständiges hastiges Gebahren, ungerechtfertigte, sichere Täuschung bedingende Erwartungen, durch fieberhaftes Rennen von Autorität zu Autorität, Schwanken in jeder selbstständigen Beurtheilung, wobei denn schliesslich der *Erfolg* das letzte, wenigstens lauteste, Wort spricht! Und liegt nicht auch hier nur Unwissenheit, Vernachlässigung der Erziehung zu Grunde? Mit allem Andern beschäftigen sich Unterricht und Erziehung mehr und eingehender als mit den Functionen des

menschlichen Körpers — ja in gewisser Beziehung ist dies sogar ein Thema, welches als unästhetisch sorgfältig vermieden wird. So wachsen die Kinder zu Jünglingen und Jungfrauen, diese zu Vätern und Müttern heran und haben sich mit allem Möglichen und Unmöglichen beschäftigt, haben tiefsinnig nach dem Ursprung aller Dinge geforscht, kennen geologisch die Erde bis in die innersten Eingeweide, die Pflanzen in allen ihren Theilen und den Einfluss der Insecten auf die wunderbare Befruchtung der Blumen (10) sind im Stande die Bahnen der Planeten und das Eintreten der Sonnen-Finsternisse zu berechnen und die Hand auf's Herz gelegt, wie wenige wissen etwas von seinen Schlägen! Wie Viele sprechen vom Puls und haben keine Idee vom Kreislauf des Blutes, wie Mancher bedauert schwindsüchtige Angehörige oder leidet selbst an der Auszehrung und weiss von den Functionen der Lunge nur dass man ihrer zum Athmen bedarf; wie viel Zeit und Kosten werden auf die Tafel verschwendet und wie Wenige sind mit dem wichtigen Verdauungsprozess, mit dem Einfluss des Kauens nicht nur auf die Speisen, sondern auf das Gehör, mit dem innigen Zusammenhang aller Organe, bekannt. Viele klagen über Zahnschmerzen und wissen von der Natur und den Bestandtheilen der Zähne weniger als von denen des Mondes! Und gibt es eine Entschuldigung für solche Vernachlässigung beim Unterricht! Bestehen nicht treffliche populäre Bücher, welche auf alle diese Fragen befriedigende Antwort geben! Aber wer liest sie?

Ein Buch wie Vogt's "Psychologische Briefe" und andere dergleichen Bücher, mit deren Inhalt gebildete Eltern, nicht nur die Väter, sondern auch die Mütter, vertraut sein sollten, werden vernachlässigt, ja sogar geflissentlich unterdrückt. Wir sind weit entfernt mit der Anempfehlung dergleichen Schriften, dem Bestreben eines grossen Theils der sogenannten Frauenemancipationsfreunde: die Heilkunde als passendes Fachstudium für Mädchen und Frauen einzuführen, das Wort reden zu wollen. (11) Es handelt sich nicht um das Studium der Medicin für den gebildeten Laien, sei es Mann

oder Frau, sondern lediglich um das Bekanntsein mit den Eigenschaften, Kräften und Functionen der eigenen Körpertheile in demselben Grade wenigstens, wie in der Beschäftigung mit der Botanik über das Leben der Pflanzen Aufschluss gesucht und gefunden wird.

DIE PHILOSOPHIE.

Das Eigenthümliche der Philosophie liegt in der Art der Untersuchung irgend welcher Gegenstände, und dem Sprachgebrauch nach heisst philosophiren, einen Gegenstand denkend untersuchen. Alle Philosophie macht darauf Anspruch, denkende Erkenntniss desjenigen Objects zu sein, welches durch gewisse Begriffe und Begriffsreihen bezeichnet wird. Philosophische Versuche werden daher überall beginnen, wo in den durch die innere oder äussere Erfahrung dargebotenen Begriffen und Vorstellungsweisen das Bedürfniss einer ordnenden, berichtigenden, ergänzenden und erweiternden Gedankenbewegung sich aufdrängt. Alle Wissenschaften, die sich nicht bloss damit begnügen, den bunten und ungeordneten Erfahrungsstoff roh und unverarbeitet, wie er sich aufdrängt, aufzufassen, werden mehr oder weniger philosophische Elemente voraussetzen und in sich aufnehmen.

Gemäss der alten Definition war die Philosophie die allgemeine Wissenschaft, die Erkenntniss göttlicher und menschlicher Dinge. So wie sich keine Wissenschaft dem Einfluss der Philosophie entziehen kann, vielmehr alle zu ihr hinstreben und Erkenntnisse, die einer philosophischen Behandlung unzugänglich wären, kaum noch auf den Namen Wissenschaft Anspruch machen könnten, so erhält auch die Philosophie umgekehrt ihren Nahrungsstoff aus allen übrigen Gebieten des Wissens. Die Veranlassung dass trotz dieses innigen Zusammenhanges die Philosophie sich als eine besondere Wissenschaft von den übrigen ausgesondert hat, kann also nur darin liegen, dass aus der Masse der übrigen Begriffe eine Anzahl von Begriffen sich hervorheben als herrschende Mittelpunkte aller einzelnen Gedankenkreise, oder als die feststehenden Achsen, um welche

sich alle wissenschaftliche Reflexion bewegt und welche darum niemals innerhalb der einzelnen, durch sie beherrschten Wissenschaftskreise völlig verdeutlicht werden können, weil ihre vollkommene Verdeutlichung nur allein durch die Einsicht in die tiefsten und letzten Zusammenhänge möglich ist, durch welche sie als wechselwirkende Glieder eines allumfassenden und untheilbaren Ganzen untereinander verbunden sind. Die Philosophie erscheint somit als eine Wissenschaft, welche über den übrigen Wissenschaften steht, indem sie ihnen die obersten Gründe der Entscheidung, die höchsten Beziehungspunkte, die letzten Grundlagen darbietet. Nach Ueberweg (Grundriss der Geschichte der Philosophie) ist der Begriff der Philosophie historisch aus den Begriffen geistiger Auszeichnung überhaupt und insbesondere theoretischer Bildung hervorgegangen. Er pflegt sich in den einzelnen Systemen nach deren eigenthümlichem Charakter zu modificiren; doch wird in diesen allen die Philosophie unter den Gattungsbegriff Wissenschaft gestellt, und in der Regel von den übrigen Wissenschaften durch das specifische Merkmal unterschieden, dass sie nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesammtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in manigfachen Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition: "die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien."

Die Naturwissenschaften setzen die Begriffe des Seins und des Werdens, des Dinges und seiner Eigenschaften, der Ursache und Wirkung, der Materie und der Kraft voraus, um die Gesetze zu bestimmen, nach welchen die vorausgesetzten Kräfte an den materiellen Dingen manigfaltige und unveränderliche Eigenschaften hervorrufen. Die Mathematik betrachtet Raum und Zahl als gegeben, um ohne Frage darnach, was der Raum und die Zahl sein mögen, die Verhältnisse der Raum- und Zahlgrössen zu bestimmen. Ebenso bedienen sich die Theologie und Jurisprudenz fortwährend einer Anzahl von Grundbestimmungen, ohne als blos historische

oder empirische Disciplinen ihre Berechtigung genauer in Frage zu ziehen; ja selbst im gewöhnlichen Leben leiten uns fortwährend gewisse Unterscheidungen zwischen wahr und falsch, und die Motive des menschlichen Handelns stützen sich stillschweigend auf die Begriffe des Nützlichen, Angenehmen, Ehrenvollen, Erlaubten, Guten u. s. w. ohne dass darum alle diese Unterscheidungen einer tiefern Begründung und genauern Abgrenzung unterworfen würden. Insofern als in der Discussion dieser Principien vorzüglich die höchsten Ideen des Menschengeistes, die Ideen des Guten, Wahren und Schönen zur Erläuterung gelangen, ist die Philosophie als eine Wissenschaft der Ideen bezeichnet worden; insofern als sie zu den letzten Gründen alles Erkennbaren hinabsteigt, als eine Wissenschaft von den letzten Gründen aller Dinge, oder auch von dem an sich Seienden oder Absoluten; insofern als der einzig sichere Weg hierzu eine Untersuchung über den Umfang und die Beschaffenheit unserer Erkenntnisse ist, als eine Wissenschaftslehre von der Möglichkeit und den Grenzen des Wissens. Das Alterthum verband mit dem Begriff der Philosophie überdies noch gewöhnlich die Nebenbedeutung der Lebensweisheit als einer Einrichtung des ganzen Lebens und Handelns nach den Begriffen, welche aus der Untersuchung der letzten Principien entspringen und auch jetzt klingt dieser Begriff noch insofern nach, als man unter einem Philosophen im practischen Sinne einen Menschen denkt, welcher sein Leben lieber nach selbstdurchdachten Maximen der Vernunft einrichtet, als den allgemein geltenden Sitten und Meinungen des Tages blindlings folgt.

In den ersten Anfängen der wissenschaftlichen Cultur fand noch keine Sonderung der Philosophie von den übrigen Wissenschaften statt und die frühesten philosophischen Versuche flossen mit religiösen Lehren und Vorschriften einerseits, mit den Anfängen der Naturerkenntniss andererseits zusammen. Die philosophische Forschung schloss sich an die Versuche der dichtenden Phantasie an, sich das Wesen und die Entwickelung der göttlichen und

menschlichen Dinge zu veranschaulichen, wie sie bei den Griechen in Homer und Hesiod erscheinen. Die in diesen Dichtungen niedergelegten theogonischen und kosmogonischen Anschauungen sind reine Mythologie, die Blüthe des Gefühlslebens der Menschheit jener Zeit, gegen welches der erwachende Gedanke, der nach Einheit und Ordnung strebt, in einen unvermeidlichen Kampf gerieth, der bis auf den heutigen Tag von der Philosophie und der Theologie bald erbitterter, bald versteckter fortgeführt wird. ([12])

" Werfen wir einen Blick, sagt Lange, auf die Küsten Kleinasiens in jenen Jahrhunderten, die der Glanzperiode hellenischen Geisteslebens zunächst vorangehen, so zeichnet sich durch Reichthum und materielle Blüthe, durch Kunstsinn und Verfeinerung des Lebens die Colonie der Ionier aus mit ihren zahlreichen und bedeutenden Städten. Handel und politische Verbindungen und der zunehmende Drang nach Wissen führte die Einwohner von Milet und Ephesus zu weiten Reisen, brachte sie in mannigfache Berührung mit fremden Sitten und Meinungen und beförderte die Erhebung einer freigesinnten Aristokratie über den Standpunkt der beschränkteren Massen. Einer ähnlichen frühen Blüthe erfreuten sich die dorischen Colonien in Sicilien und Unteritalien. Man darf unbedenklich annehmen, dass längst vor dem Auftreten der Philosophen, unter diesen Verhältnissen eine freiere und aufgeklärtere Weltanschauung sich unter den höhern Schichten der Gesellschaft verbreitet hatte. In diesen Kreisen wohlhabender, angesehener, weltgewandter und vielgereister Männer entstand die Philosophie. Thales, Anaximander, Heraklit und Empedokles nahmen eine hervorragende Stellung unter ihren Mitbürgern ein und es ist kein Wunder, dass Niemand daran dachte, sie wegen ihrer Ansichten zur Rechenschaft zu ziehen. Dies ist freilich noch nachträglich geschehen, denn im vorigen Jahrhundert wurde die Frage, ob Thales ein Gottesleugner gewesen, eifrig abgehandelt. Vergleichen wir in dieser Beziehung die ionischen Philosophen des sechsten Jahrhunderts mit den athenischen des fünften und vierten,

so werden wir fast an den Gegensatz der englischen Aufklärung des siebzehnten und der französischen des achtzehnten Jahrhunderts erinnert. Dort dachte Niemand daran, das Volk in den Kampf der Meinungen zu ziehen; hier war die Aufklärung eine Waffe, welcher der Fanatismus entgegengestellt wurde.

Hand in Hand mit der Aufklärung ging bei den Ioniern das Studium der *Mathematik und der Naturwissenschaften.* Thales, Anaximander und Anaximenes beschäftigten sich mit speciellen Problemen der Astronomie, wie mit der natürlichen Erklärung des Weltganzen; durch Pythagoras von Samos wurde der Sinn für mathematisch-physikalische Forschung in die westlichen Colonien des dorischen Stammes verpflanzt."

Thales von Milet in Kleinasien um 640 v. Chr. gilt als Stifter der ionischen oder physischen Philosophenschule. Seine Lehren pflanzten sich nur durch mündliche Ueberlieferung fort, bis sie spätere Philosophen, besonders Aristoteles, aufzeichneten. Diesem erscheint Thales überhaupt als der Vater der Philosophie, wegen der wissenschaftlichen Tendenz, die sich in seinem Erklärungsversuche der Welt bekundet, im Gegensatz zu der mythischen Form, die bei den alten Dichtern herrschte. Man kann indess kaum wohl annehmen, dass er seine Philosophie ganz originell aus sich selbst heraus erzeugt habe, sondern muss vielmehr der Ansicht beistimmen, er habe mit Zugrundelegung orientalischer und ägyptischer Ideen über die Natur philosophirt. Die wenigen, damals unter den Griechen vorhandenen Kenntnisse in der Naturwissenschaft hätten, ohne solche Anregung von Aussen, schwerlich zum Forschen nach dem Urgrunde der Dinge angeregt und die Philosopheme der ionischen Sehule erinnern allzu deutlich an den kosmischen Götterbegriff der Aegypter, als dass diese Aehnlichkeit eine ganz zufällige sein könnte. Die von ihm begonnene Richtung des Philosophirens wird als Hylozoismus bezeichnet d. h. Lehre von einer ewigen beseelten Weltmaterie, die Annahme einer unmittelbaren Einheit von Materie und Leben, so dass jene ihrer Natur nach des Lebens theilhaftig, und dieses mit Nothwendigkeit an jene

gebunden sei. Diese Materie oder Urstoff war ihm das Wasser, aus dessen Verdichtung und Verdünnung alle Dinge hervorgegangen seien und immerdar hervorgehen. Dies steht der ägyptischen Lehre von der Neith, der Urmaterie, sehr nahe, welcher als schlammiges Wasser selbstständig schöpferische Kraft zugeschrieben wurde, und aus welcher die ganze Welt hervorging.

Pythagoras von Samos, geboren um 582 v. Chr. stiftete zu Kroton in Unteritalien einen ethisch-politischen und zugleich philosopisch-religiösen Bund. Bei all seiner Strenge mit an Freimaurerei erinnerndem Formel- und Zeichenwesen, war dieser Bund doch zugleich eine religiöse Neuerung von ziemlich radicalem Charakter, und unter den geistig hervorragenden Gliedern desselben entwickelte sich das erfolgreichste Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften, welches Griechenland bis zu den alexandrinischen Zeiten gekannt hat. Ebenso wie bei Thales ist auch des Pythagoras System von seinen Schülern, nicht von ihm selbst der Nachwelt überliefert worden, und zwar weiss über den Pythagoräismus und seinen Stifter die Ueberlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maasse einsilbiger wird, in dem man sich dem Gegenstande selbst zeitlich annähert, sagt Zeller, und das passt auch auf andere Stifter. Sein System wendet sich dem Religiös-Sittlichen zu und das Charakteristische der pythagoräischen Denkweise besteht darin, dass ihre Anhänger die philosophische Speculation an die Mathematik anknüpften. Ihm zufolge gibt es drei Urgründe der Welt: die Gottheit, die beschaffenheitslose Materie und den leeren Raum. Von der rein geistigen Gottheit wird die Materie zu den verschiedensten Atomen gebildet. Das Dodekaeder ist die Form der Aetheratome, welche als Weltseele alle Körper durchdringen und auch als einzelne Seelen erscheinen. Die Gottheit hinwieder durchdringt die einzelnen Seelen mit ihrer unmittelbaren Kraft, daher die Menschenseele aus einem vernünftigen, der Gottheit angehörigen, und aus einem unvernünftigen, dem blossen Aether angehörenden Theile

besteht. Dass beide Theile in völliger Harmonie miteinander stehen, soll des Menschen Streben sein, und bis dieses Ziel erreicht ist, muss die Seele verschiedene Körper durchwandern, um endlich zur Gottheit, welche in der Sonne ihren Sitz hat, einzugehen.

Die Thatsache, dass im Osten der griechischen Welt, wo der Verkehr mit Aegypten, Phönizien, Persien am lebhaftesten war, die wissenschaftliche Bewegung begann, spricht deutlicher für den Einfluss des Orients auf die griechische Cultur, als die sagenhaften Ueberlieferungen von den Reisen und Wanderstudien griechischer Philosophen.

Nichtsdestoweniger hat die Idee einer absoluten Ursprünglichkeit hellenischer Bildung ihre Berechtigung, wenn man darunter die Originalität der *Form* versteht, und aus der Vollendung der Blüthe auf den verborgenen Charakter der Wurzel zurückschliesst; sie wird aber zum Phantom, wenn man auf das negative Resultat der Kritik aller speciellen Ueberlieferungen gestützt, auch Zusammenhänge und Einflüsse leugnet, die sich, wo die gewöhnlichen Quellen der Geschichte schweigen, aus der Betrachtung der natürlichen Verhältnisse von selbst ergeben. Politische Beziehungen und vor Allem *der Handel* mussten mit Nothwendigkeit Kenntnisse, Erfindungen und Ideen auf mannichfachen Wegen von Volk zu Volk strömen lassen und wenn Schiller's Wort: "*Euch ihr Götter gehöret der Kaufmann*" ächt menschlich und also für alle Zeiten gültig ist, so wird manche Vermittelung sich später mythisch an einen berühmten Namen geheftet haben, deren wahre Träger auf ewig dem Andenken der Nachwelt entschwunden sind.

Sicher ist, dass der Orient auf dem Gebiet der Astronomie und der Zeitrechnung vor den Griechen im Vorsprung war. Es gab also auch bei den Völkern des Ostens mathematische Kenntnisse und Fertigkeiten zu einer Zeit, wo man in Griechenland noch nicht daran dachte; allein gerade die *Mathematik* war das wissenschaftliche Gebiet, auf welchem die Griechen allen Völkern des Alterthums weit voraneilen sollten. Mit der Freiheit und Kühnheit des helleni-

schen Geistes verband sich eine angeborene Gabe Consequenzen zu ziehen; allgemeine Sätze scharf und deutlich auszusprechen, die Ausgangspunkte einer Untersuchung zäh und sicher festzuhalten und die Ergebnisse klar und lichtvoll zu ordnen; mit einem Wort: das Talent der wissenschaftlichen *Deduction.*

Es ist heutzutage gebräuchlich geworden, namentlich bei den Engländern seit Baco, den Werth der Deduction zu gering anzuschlagen. Whewell in seiner berühmten Geschichte der inductiven Wissenschaften thut den griechischen Philosophen häufig Unrecht; namentlich der aristotelischen Schule. Er bespricht in einem eigenen Capitel die Ursachen ihres Misslingens, indem er beständig den Maassstab unserer Zeit und unseres wissenschaftlichen Standpunktes an sie anlegt. Es ist aber festzuhalten, dass eine grosse Arbeit zu thun war, bevor die kritiklose Anhäufung von Beobachtungen und Ueberlieferungen in unser folgenreiches Experimentiren übergehen konnte: es war eine Schule strengen Denkens zu geben, bei der es zur Erreichung des nächsten Zweckes auf die Prämissen nicht ankam. Diese Schule begründeten die Hellenen und sie gaben uns denn auch zuletzt das wesentliche Fundament deductiver Natur, die Elemente der Mathematik und die Grundlagen der formalen Logik."

Als Representanten dieser Schule führen wir Empedokles und Anaxagoras an.

Empedokles aus Agrigent in Sicilien lebte um 450 v. Ch. Sein Standpunkt ist im allgemeinen durch die Lehre der frühern ionischen Naturphilosophen bedingt. Neben vier von einander unabhängigen Grundstoffen, Luft, Wasser, Feuer und Erde, die er durch mythologische Namen als Zeus, Here u. s. w. bezeichnete, und die sich dann bis zu den neuern grossen Umbildungen der Naturwissenschaften als die sogenannten "vier Elemente" erhalten haben, behauptete er das Dasein zweier bewegender und wirkender Kräfte, Liebe und Hass, jene als des vereinigenden, dieser als des trennenden Princips. So tritt bei ihm der Gegensatz zwischen Kraft und Stoff

bestimmter auf als bei den frühern Philosophen. Empedokles bekämpft die Annahme, dass etwas, was vorher nicht war, entstehen, und dass etwas in nichts vergehen könne. Es gibt nur Mischung und Trennung; Entstehung aber ist ein leerer Name. Die Mischung beruht auf der Liebe, die Trennung auf dem Hass, und der Gegensatz dieser Kräfte läuft ihm in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinaus. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind die vier Elemente, welche er Wurzeln nennt.

Im Urzustande sind die Elemente sämmtlich untereinander gemischt zu einer Alles in sich befassenden Kugelgestalt; es herrscht darin nur Liebe, der Hass ist machtlos. Durch den Hass trennen sie sich von einander und es entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extreme der Trennung, in welchem der Hass allein herrscht und die Liebe gleichsam unwirksam ist; in diesem Zustande existiren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch auf's Neue Einzelwesen entstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin wieder die Einzelwesen aufgehoben sind und der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmälig wieder die anderen Zustände hervor, und so fort in periodischem Wechsel. Diese Lehre kann, wie Ueberweg bemerkt, mit der Schelling-Oken'schen Naturphilosophie und mit der Lamark-Darwin'schen Descendenztheorie verglichen werden, doch findet diese den Grund des Fortschritts mehr in successiver Differenzirung einfacherer Formen, die Empedokleische Doktrin dagegen mehr in der Verbindung heterogener miteinander. "Man könnte hinzufügen, sagt Lange, dass die neuere Descendenztheorie von den Thatsachen unterstützt wird, während die Lehre des Empedokles, vom heutigen Standpunkt der Wissenschaft beurtheilt, absurd und abenteuerlich erscheint. Es verdient aber auch hervorgehoben zu werden, was beide Lehren und zwar im bestimmtesten gemeinsamen Gegensatze gegen die Schelling-Okensche Naturphilosophie verbindet: es ist

das *rein mechanische* Zustandekommen des Zweckmässigen durch das endlos wiederholte Spiel von *Zeugung und Vernichtung*, wobei schliesslich das allein übrig bleibt, was die Bürgschaft der Dauer in seiner relativ zufälligen Beschaffenheit trägt." Was *Darwin*, gestützt auf eine grosse Fülle positiver Kenntnisse, für die Gegenwart geleistet hat, das bot den Denkern des Alterthums *Empedokles*; den einfachen und durchschlagenden Gedanken: das *Zweckmässige* ist desshalb im Uebergewicht vorhanden, weil es in seinem Wesen liegt, *sich zu erhalten*, während *das Unzweckmässige längst vergangen ist.*

Anaxagoras wurde um 500 v. Chr. zu Klazomenä in Ionien geboren, begab sich 45 Jahre alt nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er, von politischen Gegnern des grossen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt, sich genöthigt fand, den Folgen der Anklage sich durch Auswanderung nach Lamphakus zu entziehen, wo er nicht lange nachher gestorben sein soll. Anstatt der vier Elemente des Empedokles nimmt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe an. Diese Urstoffe an und für sich ohne Bewegung, waren nach seiner Meinung im Anfang durch ein anderes, gleichfalls ewiges, von der Materie verschiedenes, geistiges Urwesen, Nus, Intelligenz, in Bewegung gesetzt und durch diese Bewegung und Scheidung des Ungleichartigen und die Verbindung des Gleichartigen hatte sich die Welt gebildet. Er nahm an, in jedem Dinge befinde sich ein Antheil von Allem, und ein Ding unterscheide sich daher nur durch das Vorherrscheu eines Grundstoffes; die Intelligenz aber bleibe rein und unvermischt mit dem Materiellen und bestimme und durchdringe alle Dinge als das Princip des Lebens — also entschiedenen Dualismus. Aristoteles rühmt den Anaxagoras wegen seines Princips: er sei durch Aufstellung des Begriffs eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter Trunkene getreten; tadelt aber, er wisse dieses Princip nicht zu verwerthen, sondern gebrauche den "Nus" nur wie einen deus ex machina als Lückenbüsser, wo

ihm die Erkenntniss der Natururstachen fehle. Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der "Nus" dem Anaxagoras *wirklich* war, nicht an das *Wort* und den *möglichen* Inhalt des Begriffs, so musste er einen "Nus" als bewegende Ursache *neben* den materiellen Objecten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in späterer Zeit, Laplace und Andere den nur "von Aussen stossenden Gott" älterer Astronomen) und wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des anaxagoreischen Dualismus in den Dingen selbst die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. Mit Anaxagoras ist die philosophische Verarbeitung der orientalischen und egyptischen Ideen erschöpft. In seinem "Nus" ist ein ganz geistiges, einheitliches, der Welt frei gegenüberstehendes Wesen gewonnen, dessen begriffliche Ausbildung bereits den alten Ideenkreis überschreitet. Darüber konnte man nun einstweilen nicht hinaus—denn hatte man einerseits die geschaffene Welt, andrerseits den ausserhalb stehenden, fortschaffenden, leitenden und regierenden Schöpfer— von Ewigkeit zu Ewigkeit, so war damit allen Zweckmässigkeit-Anforderungen des menschlichen Denkens genügt—nur blieb der Ursprung selbst nach wie vor unerklärt.

Freilich vermochte die Speculation über das Weltganze und seinen Zusammenhang nicht, wie die mathematische Forschung, ein Resultat von bleibendem Werthe zu gewinnen; allein zahllose vergebliche Versuche mussten zuerst die Zuversicht erschüttern, mit der man sich auf diesen Ocean hinauswagte, bevor es der philosophischen Kritik gelingen konnte, die Gründe nachzuweisen, warum eine anscheinend gleichartige Methode hier sichern Fortgang, dort blindes Herumtappen mit sich brachte. Hat doch auch in den neuern Janrhunderten nichts so sehr dazu beigetragen, die Philosophie, die eben erst das scholastische Joch abgeschüttelt hatte, zu neuen methaphysischen Abenteuern zu verleiten, als der Rausch, den die staunenswerthen Fortschritte in der Mathematik im siebzehnten Jahrhundert hervorriefen! Auch hier freilich

leistete der Irrthum wieder dem Culturfortschritt Dienste, denn die Systeme eines Descartes, Spinoza und Leibnitz brachten nicht nur mannigfache Anregungen zum Denken und Forschen mit sich, sondern sie waren es auch, welche die von der Kritik längst gerichtete Scholastik erst wirklich bei Seite schoben und damit einer gesunderen Weltanschauung Bahn machten.

In Griechenland aber galt es, zunächst überhaupt einmal den Blick vom Nebel des Wunders zu befreien und die Weltbetrachtung aus der bunten Fabelwelt der religiösen und dichterischen Vorstellung in das Gebiet des Verstandes und der nüchternen Anschauung hinüberzuführen. Dies konnte aber zunächst nur in materialistischer Weise geschehen, denn die Aussendinge liegen dem natürlichen Bewusstsein näher als das "*Ich*" und selbst das Ich haftet in der Vorstellungsweise der Naturvölker mehr am Körper als an dem schattenhaften, halb geträumten, halb gedichteten Seelenwesen, das sie dem Körper beiwohnen liessen.

Demokrit von Abdera um 470 v. Chr. bildete die von seinem Landsmanne und Zeitgenossen Leukippos zuerst aufgestellte Atomistik in einer Vollendung aus, welche den Materialismus auf jene Spitze trieb, die eine Reaction hervorrief, welche mit Sokrates begann, durch Plato fortgesetzt ihr idealistisches Gepräge erhielt, und von Aristoteles zu jenem geschlossenen System vollendet wurde, welches die Denkweise so vieler Jahrhunderte beherrschte. Ausgedehnte Reisen durch einen grossen Theil Asiens, die er aus Wissbegierde unternahm, gaben seinem vielseitigen Sammlerfleisse vielseitige Nahrung, und von seinen Versuchen, sich über die verschiedenen Naturerscheinungen Rechenschaft zu geben, legen selbst die wenigen Ueberbleibsel seiner zahlreichen physischen, mathematischen, ethischen, musikalischen und technischen Schriften Zeugniss ab. "Eine reiche Fülle von Sagen und Anekdoten heftet sich an seinen Namen, allein die meisten derselben sind nicht einmal bezeichnend für das Wesen des Mannes, dem sie gelten; am wenigsten diejenigen, welche ihn schlechthin als den "*lachenden*" Philosophen,

mit Heraklit als dem "*weinenden*" in Parallele stellen, indem sie in ihm nichts erblicken, als den heitern Spötter über die Thorheiten der Welt und den Träger einer Philosophie, die ohne sich in die Tiefe zu verlieren, Alles von der guten Seite nimmt. Ebensowenig passt Alles, was ihn als Polyhistor oder gar als den Besitzer mystischer Geheimlehren erscheinen lässt. Was im Gewirre widerspruchsvoller Nachrichten von seiner Person am sichersten feststeht, ist dies, dass sein ganzes Leben einer ebenso ernsten und rationellen, als ausgedehnten wissenschaftlichen Forschung gewidmet war. Mullach, der Sammler der spärlichen Fragmente, welche aus der grossen Zahl seiner Werke geblieben sind, stellt ihn unter allen Philosophen vor Aristoteles an Geist und Wissen am höchsten und spricht sogar die Vermuthung aus, dass der Stagirite die Fülle des Wissens, die man an ihm bewundert, zu einem bedeutenden Theil dem Studium der Werke Demokrits zu verdanken habe. Es ist bezeichnend, dass ein Mann von so ausgedehntem Wissen, wie Demokrit, den Ausspruch gethan hat: "nicht nach Fülle des *Wissens* soll man streben, sondern nach Fülle des *Verstandes*;" und wo er mit verzeihlichem Selbstgefühl von seinen Leistungen spricht, da verweilt er nicht bei der Zahl und Mannigfaltigkeit seiner Schriften, sondern er rühmt sich der Autophie, des Verkehrs mit andern Gelehrten und der mathematischen Methode. "Unter allen meinen Zeitgenossen, sagt er, habe ich das grösste Stück der Erde durchschweift, nach dem Entlegendsten forschend, und die meisten Himmelsstriche und Länder gesehen, die meisten denkenden Männer gehört und in der geometrischen Construction und Beweisführung hat mich Niemand übertroffen; nicht einmal die Geometer der Aegypter, bei denen ich im Ganzen fünf Jahre als Fremdling verweilt habe. Den Kern der Lehre des Demokrit bildet die Atomistik. (13)

Der Satz, welchen Voltaire, sonst ein hitziger Gegner des Materialismus, gelten liess: "Ich bin Körper und ich denke," hätte wohl auch die Zustimmung der älteren griechischen Philosophen

gefunden. Als man begann, die Zweckmässigkeit des Weltganzen und seiner Theile, zumal der Organismen, zu bewundern, war es ein Epigone der ionischen Naturphilosophie, Diogenes von Apollonia, der die weltordnende Vernunft mit dem Urstoff, der Luft, identificirte.

Wäre dieser Stoff blos ein *empfindender*, dessen Empfindungsfunctionen mit der immer mannigfacheren Gliederung und Bewegung des Stoffes zu Gedanken werden, so hätte sich auf diesem Wege auch ein strenger Materialismus entwickeln lassen, vielleicht haltbarer als der atomistische; aber der Vernunftstoff des Diogenes ist allwissend. Damit ist das letzte Räthsel der Erscheinungswelt wieder in den ersten Anfang zurückverlegt.

Die Atomistiker durchbrechen den Kreis dieser *petitio principii*, indem sie *das Wesen der Materie fixirten.* Unter allen Eigenschaften der Dinge legten sie dem Stoff nur die einfachsten, zur Vorstellung eines in Raum und Zeit erscheinenden Etwas unentbehrlichsten bei und suchten aus diesen allein die Gesammtheit der Erscheinungen zu entwickeln. Die *Eleaten* mögen ihnen darin vorgearbeitet haben, dass sie den beharrenden, nur im Denken zu erkennenden Stoff als das allein wahrhaft Seiende vom trügerischen Wechsel der Sinneserscheinungen unterschieden; durch die Pythagoräer, welche das Wesen der Dinge in der Zahl d. h. ursprünglich in den numerisch bestimmbaren Formverhältnissen der Körper erkannten, mag die Zurückführung aller Sinnesqualitäten auf die Form der Atomverbindung vorbereitet sein: immerhin gaben die Atomistiker den ersten völlig klaren Begriff dessen, was unter dem Stoff als Grundlage aller Erscheinungen zu verstehen sei. Mit der Aufstellung dieses Begriffes war der Materialismus als erste völlig klare und consequente Theorie aller Erscheinungen vollendet.

Dieser Schritt war ebenso kühn und grossartig, als methodisch richtig; denn so lange man überhaupt von den äussern Objecten der Erscheinungswelt ausging, konnte man auf keinem andern Wege dazu gelangen, das Räthselhafte aus dem Offenbaren, das Verwickelte

aus dem Einfachen, das Unbekannte aus dem Bekannten zu erklären. Selbst die Unzulänglichkeit jeder mechanischen Welterklärung konnte schliesslich nur auf diesem Wege zum Vorschein kommen, weil dies der einzige Weg einer gründlichen Erklärung überhaupt war.

Wie in der äussern Natur der Stoff oder die *Materie*, so verhält sich im innern Leben des Menschen die *Empfindung*. Wenn man glaubt dass Bewusstsein ohne Empfindung sein könne, so liegt dabei eine feine Täuschung zu Grunde. Man kann ein sehr lebhaftes Bewusstsein haben, das sich mit den höchsten und wichtigsten Dingen beschäftigt und dabei nur Empfindungen von verschwindender sinnlicher Stärke. Immer aber sind Empfindungen vorhanden, aus deren Verhältniss und Harmonie oder Disharmonie sich Inhalt und Bedeutung des Bewusstseins aufbaut, wie der Dom aus dem rohen Stein, die inhaltsvolle Zeichnung aus feinen materiellen Linien, oder die Blume aus dem organischen Stoff. Wie nun der *Materialist* in die äussere Natur blickend, die Formen der Dinge aus ihren Stoffen ableitet und diese zur Grundlage seiner Weltanschauung macht, so leitet der *Sensualist* das ganze Bewusstsein aus den Empfindungen ab.

Sensualismus und *Materialismus* betonen also im Grunde beide den Stoff im Gegensatz zur Form; es fragt sich nun, wie sie sich unter sich auseinandersetzen. Offenbar nicht bloss durch einen Vertrag, nach dem man ohne weiteres im innern Leben Sensualist, im äussern Materialist sein könnte. Dieser Standpunkt ist zwar in der inconsequenten Praxis der häufigste, aber es ist kein philosophischer. Vielmehr wird der consequente Materialist leugnen, dass Empfindung vom Stoff getrennt vorhanden sei, er wird daher auch in den Vorgängen des Bewusstseins nur Wirkungen gewöhnlicher stofflicher Veränderungen finden und diese mit den übrigen stofflichen Vorgängen der äussern Natur unter gemeinsamem Gesichtspunkte betrachten; der Sensualist wird dagegen leugnen müssen, dass wir von Stoffen wie von Dingen der Aussenwelt überhaupt etwas wissen, da wir doch nur

unsere *Wahrnehmung* von den Dingen haben und nicht wissen können, wie sich diese zu den Dingen an sich verhält. Die Empfindung ist ihm nicht nur der Stoff aller Vorgänge des Bewusstseins, sondern auch der *einzige unmitelbar gegebene Stoff*, da wir alle Dinge der Aussenwelt nur in unsern Empfindungen haben und kennen.

Nun muss wegen der unleugbaren Richtigkeit dieses Satzes, der zugleich dem gewöhnlichen Bewustsein ferner liegt und eine einheitliche Weltanschauung bereits voraussetzt, der Sensualismus als eine natürliche Fortbildung des Materialismus erscheinen. Diese Fortbildung geschah bei den Griechen durch diejenige Schule, welche überhaupt in das antike Leben entwickelnd und wieder zersetzend am tiefsten eingriff: durch die *Sophisten.*

Die Sophisten richten ihre Reflexion vorwiegend auf das Wahrnehmen, Vorstellen und Begehren. Die Sophistik bildet den Uebergang von der kosmologischen zu der auf das denkende und wollende Subject gerichteten Philosophie. Doch weiss die sophistische Reflexion das Subject nur in seiner individuellen Unmittelbarkeit aufzufassen und vermag daher die Erkenntniss und Sittenlehre nur anzubahnen und noch nicht wissenschaftlich zu begründen. An die Hauptvertreter: Protagoras der Individualist, Gorgias der Rhetor und Nihilist, Hippias der Polyhistor und Prodikus der Moralist und Synonymiker schliesst sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Prinzip des Subjectivismus mehr und mehr zur blossen Frivolität verkehrt.

Man erzählt im späteren Alterthum, dass der weise Demokrit in seiner Vaterstadt Abdera einst einen Lastträger gesehen habe, der in einer besonders geschickten Weise die Holzstücke, welche er zu tragen hatte, zusammen legte. Demokrit liess sich mit dem Manne ein und war so überrascht von seinem Scharfsinn, dass er ihn als Schüler annahm. Dieser Lasträger wurde der Mann, der zu einem grossen Umschwung in der Weltstellung der Philosophie Veranlassung gab: er trat für Geld als Lehrer der Weisheit auf: Protagoras, der erste der Sophisten.

Protagoras aus Abdera hatte seine Blüthezeit um 440 v. Chr., sein Tod fällt zwischen 421—415. Er bezeichnet einen grossen, entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der griechischen Philosophie. Er ist der erste der nicht mehr vom Object, von der äussern Natur, sondern vom Subject vom geistigen Wesen des Menschen ausging. Er ist darin unverkennbar ein Vorläufer des Sokrates, ja er steht in gewissem Sinne an der Spitze der ganzen antimaterialistischen Entwicklungsreihe, die man gewöhnlich mit Sokrates beginnen lässt. Für Demokrit war das Atom "ein Ding an sich." Protagoras liess die Atomistik fallen. Ihm war die Materie etwas an sich ganz Unbestimmtes, im ewigem Fluss und Wechsel begriffen. Sie ist das, was sie einem Jeden scheint. Zur Erläuterung des protagoreischen Grundgedankens, sagt Ueberweg, mag eine verwandte Aeusserung Göthes (Göthe-Zelterscher Briefwechsel) verglichen werden, durch welche ebensowohl die relative Wahrheit desselben, wie auch die Einseitigkeit des Verzichtes auf eine objective Norm anschaulich werden kann: "Ich habe bemerkt dass ich *den* Gedanken für *wahr* halte, der *für mich* fruchtbar ist, sich an mein übriges Dasein anschliesst und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, dass sich ein solcher Gedanke dem Sinn des Andern nicht anschliesse, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, nnd so wird er ihn für falsch halten; ist man hiervon recht gründlich überzeugt, so wird man nie controvertiren." Ferner Göthe's Ausspruch in den Maximen und Reflexionen: "Kenne ich mein Verhältniss zu mir selbst und zur Aussenwelt, so heisse ich's Wahrheit. Und so kann Jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige?

Am bezeichnendsten für die Philosophie des Protagoras sind folgende Fundamentalsätze seines Sensualismus:

1) Der Mensch ist das Maass aller Dinge; der Seienden, dass sie sind, der Nichtseienden, dass sie nicht sind.
2) Entgegengesetzte Behauptungen sind gleich wahr.

Der Mensch ist als das Maass der Dinge, d. h. es hängt von

unseren Empfindungen ab, wie die Dinge uns erscheinen und dieser Schein ist das allein Gegebene. Also nicht etwa der Mensch nach seinen allgemeinen und nothwendigen Eigenschaften, sondern jeder Einzelne in jedem einzelnen Moment ist das Maass der Dinge. Würde es sich um die allgemeinen und nothwendigen Eigenschaften handeln, so wäre Protagoras ganz als Vorläufer der theoretischen Philosophie Kants zu betrachten; allein Protagoras hielt sich beim Einfluss des Subjects, wie bei der Beurtheilung des Objectes streng an die einzelne Wahrnehmung und weit entfernt, den "Menschen als solchen" in's Auge zu fassen, kann er streng genommen nicht einmal das Individuum zum Maass der Dinge machen; denn das Individuum ist veränderlich und wenn die gleiche Temperatur dem gleichen Menschen bald kühl, bald schwül vorkommt, so sind beide Eindrücke in ihrem Moment gleich wahr und ausser dieser Wahrheit giebt es keine andere. Nun erklärt sich der zweite Satz mit Leichtigkeit ohne Widersinn, sobald man die nähere Bestimmung hinzufügt, wie dies das System des Protagoras verlangt: im Sinne von zwei verschiedenen Individuen.

Es fiel Protagoras nicht ein, die nämliche Behauptung im Munde des nämlichen Individuums für wahr und falsch zugleich zu erklären; wohl aber lehrt er, dass zu jedem Satz, den Jemand behauptet, mit gleichem Recht das Gegentheil behauptet werden kann, insofern sich Jemand findet, dem es so scheint.

Als praktische Männer sogar Lehrer der Tugend, halfen sich die Sophisten einfach damit, die überlieferte hellenische Moral in Bausch und Bogen auch als die ihrige anzunehmen. Von einer Ableitung derselben aus einem Princip konnte keine Rede sein; selbst die Lehre dass diejenigen Gesinnungen zu fördern seien, welche das Wohl des Staates fördern, wurde nicht zum Moralprincip erhoben, so sehr sie sich einem solchen nähert.

So ist es begreiflich dass die bedenklichsten Folgerungen aus dem Princip der Willkür nicht nur von fanatischen Gegnern, wie Plato, sondern gelegentlich auch von verwegenen Schülern der Sophisten

gezogen wurden. Die berühmte Kunst die schlechtere Sache als die bessere erscheinen zu lassen, wird von Lewes als eine Disputirkunst für praktische Leute, als die Kunst "sein eigener Advocat zu sein" in Schutz genommen; die Kehrseite der Sache liegt aber auf der Hand. Die Vertheidigung genügt, um die Sophisten auf dem allgemeinen Boden der hellenischen Durchschnittsmoral als wackere und unbescholtene Männer erscheinen zu lassen; sie genügt nicht, um die Ansicht zu widerlegen, dass die Sophistik in der hellenischen Cultur ein zersetzendes Element war.

Aristipp gehört zu der jüngeren Sophistengeneration, die das Prinzip der ursprünglichen Lehre zur Frivolität verkehrten; und consequenter als alle übrigen sensualistischen Ethiker führte er das Princip zur Spitze und gab in seinem Leben, gleich Sokrates in dem seinigen, den besten Commentar zu seiner Lehre. Aristipp lehrte, dass Selbstbeherrschung und Besonnenheit, also die echten Sokratischen Tugenden, allein genussfähig machen und genussfähig erhalten; nur der Weise könne wahrhaft glücklich sein. Das Glück selbst ist ihm aber freilich nur der Genuss. Er unterscheidet zwei Formen der Empfindung: eine, welche durch sanfte Bewegung entsteht; die andere, welche durch rauhe, hastige Bewegung entsteht: jenes ist Lust, dieses Schmerz oder Unlust. Da nun die sinnliche Lust offenbar eine lebhaftere Empfindung hevorbringt, als die geistige, so war es lediglich eine Folge der unerbittlichen Consequenz hellenischen Denkens, wenn Aristipp daraus ableitete, dass die körperliche Lust besser sei, als geistige; der körperliche Schmerz schlimmer als geistiger. Endlich lehrte Aristipp ausdrücklich, dass der wahre Zweck nicht die Glückseligkeit sei, die sich als bleibendes Resultat vieler Lustempfindungen ergebe, sondern die einzelne, sinnliche, concrete Lust selber. Jene Glückseligkeit sei freilich gut, aber sie müsse sich von selber ergeben, sie sei daher nicht der Zweck.

Als Protagoras aus Athen vertrieben wurde, weil er sein Buch über die Götter mit den Worten begann: "Von den Göttern weiss ich nicht, ob sie sind oder nicht sind" da war es zu spät mit der

Rettung der conservativen Interessen. Schon während des peloponnesischen Krieges, bald nach dem Tode des Perikles, war die grosse Revolution im ganzen Leben der Athener entschieden, deren Träger vor Allem die Sophisten waren. Dieser rasche Auflösungsprocess steht einzig in der Geschichte da; kein Volk lebte so schnell wie das der Athener. So belehrend diese Wendung ihrer Geschichte auch sein mag, so nahe liegt auch die Gefahr, aus ihr falsche Schlüsse zu ziehen. So lange ein Staat, wie Athen vor Perikles, in mässiger Entwickelung alte Traditionen festhält, fühlen sich alle Bürger andern Staaten gegenüber in einseitigem Interesse zusammengehalten. Diesem gegenüber hat die Philosophie der Sophisten eine *kosmopolitische* Färbung.

Der Denker überfliegt in wenigen Schlussfolgerungen Ergebnisse, für deren Realisirung die Weltgeschichte Jahrtausende braucht. Die kosmopolitische Idee kann daher im Allgemeinen richtig und im Besonderen verderblich sein, weil sie das Interesse der Bürger für den Staat und damit die Lebenskraft des Staates lähmt.

So lange an den Traditionen festgehalten wird, ist endlich dem Ehrgeiz und den Talenten des Einzelnen eine Schranke gesetzt. Alle diese Schranken werden durch den Grundsatz, dass jeder einzelne Mensch das Maass aller Dinge in sich habe, aufgehoben. Hiergegen sichert nun das schlechthin Gegebene, aber das Gegebene ist das Unvernünftige, weil das Denken stets zu neuen Entwickelungen treibt. Das begriffen die Athener bald, und nicht nur die Philosophen, sondern auch ihre eifrigsten Gegner lernten das Raisonniren, Kritisiren, Disputiren und Projecte machen. Die Sophisten schufen auch die Demagogik; denn sie lehrten die Redekunst mit der ausdrücklichen Angabe, zu verstehen, wie man die Menge nach seinem Sinn und seinem Interesse lenken könne.

Da entgegengesetzte Behauptungen gleich wahr sind, so kam es für manche Nachbeter des Protagoras nur darauf an, die persönliche Ansicht geltend zu machen, und es wurde eine Art

moralischen Faustrechts eingeführt. Jedenfalls besassen die Sophisten in der Kunst auf die Gemüther zu wirken eine bedeutende Fertigkeit und tiefe psychologische Einsicht, sonst hätte man ihnen nicht ein Gehalt bezahlt, das, mit den Honoraren unserer Tage verglichen, sich mindestens wie ein Kapital zum Zins verhält. Auch lag nicht die Idee einer Belohnung der Mühe zu Grunde, sondern die des Kaufens einer Kunst, die ihren Mann machte.

Aber dem Beispiel der Philosophen, die sichs an fremden Höfen gefallen liessen und es lächerlich fanden, consequent dem spiessbürgerlichen Interesse eines einzelnen Staates zu dienen, folgten bald die politischen Gesandten Athens und anderer Republiken, und die Freiheit Griechenlands konnte kein Demosthenes mehr retten.

Nur zu häufig hat die Geschichte bereits gezeigt, dass, wenn die Gebildeten über die Götter zu lächeln oder ihr Wesen in philosophische Abstraktionen aufzulösen beginnen, alsdann der halbgebildete Haufe, unsicher und unruhig geworden, nach jeder Thorheit greift, um sie zur Religion zu erheben. Keine Geschichte macht es anschaulicher als die der Hellenen, dass es durch ein Naturgesetz menschlicher Entfaltung keine starre Dauer des Guten und Schönen gibt. Es sind die Durchgangspunkte bei der geregelten Bewegung von einem Princip zum andern, die das Grösste und Schönste in sich bergen. Man hat desshalb kein Recht, von einer wurmstichigen Blüthe zu sprechen: das Gesetz des Blühens selbst ist es, was zum Welken führt, und in dieser Hinsicht stand Aristipp auf der Höhe seiner Zeit, als er lehrte, dass es der Augenblick sei, der allein beglücke.

Wenn wir nun diejenigen Erzeugnisse hellenischer Spekulation, welche man als die höchsten und vollkommensten zu betrachten gewohnt ist, unter den Gesichtspunkt einer Reaction gegen den Materialismus und Sensualismus bringen, so liegt die Gefahr nahe, jene Erzeugnisse zu unterschätzen und mit derselben Bitterkeit zu kritisiren, welche man gewöhnlich gegen den Materialismus richtet.

Denn in der That haben wir hier, sobald man von allen andern Seiten der grossen Krisis absieht, eine Reaktion im schlimmsten Sinne des Wortes vor uns: eine Erhebung des niederen, mit Bewusstsein und guter Geistesarbeit überwundenen Standpunktes über den höheren, eine Verdrängung der Anfänge besserer Einsicht durch Anschauungen, in welchen die alten Irrthümer des unphilosophischen Denkens in neuer Form, mit neuer Pracht und Macht, aber nicht ohne ihren alten verderblichen Charakter wiederkehren.

Der Materialismus leitete die Naturerscheinungen aus unabänderlichen, mit Nothwendigkeit wirkenden Gesetzen ab; die Reaktion liess eine nach menschlichem Bilde geschaffene Vernunft mit der Nothwendigkeit markten und durchbrach so die Basis aller Naturforschung durch ein dehnbares Werkzeug der launenhaften Willkür.

Der Materialismus begriff das Zweckmässige als die höchste Blüthe der Natur, ohne ihm die Einheit seines Erklärungsprincips zu opfern; die Reaction kämpfte mit Fanatismus für eine Teleologie, welche auch in ihren glänzendsten Formen doch nur den platten Anthropomorphismus verhüllt und deren radicale Beseitigung die unerlässliche Bedingung alles wissenschaftlichen Fortschritts ist.

Der Materialismus bevorzugte die mathematische und physikalische Forschung, d. h. diejenigen Gebiete, auf welchen der menschliche Geist in der That sich zuerst zu Erkenntnissen von bleibendem Werthe zu erheben vermag; die Reaction verwarf die Naturforschung gegenüber der Ethik anfangs ganz und als sie mit Aristoteles das verworfene Gebiet wieder aufnahm, verdarb sie es gründlich durch unbesonnene Einführung ethischer Begriffe.

Haben wir in dieser Beziehung unzweifelhafte *Rückschritte* vor uns, so sind die *Fortschritte*, wenigstens diejenigen, in welchen sich der bestimmte Gegensatz der grossen athenischen Philosophen-

schule gegen Materialismus und Sensualismus aussprechen soll, sehr zweifelhafter Natur. Wir verdanken *Sokrates* das Phantom der Definitionen, welche eine eingebildete Congruenz von Wort uud Sache voraussetzen, *Plato* die trügerische Methode, welche eine Hypothese durch eine noch allgemeinere stützt und im Abstrakten die grösste Gewissheit findet; wir verdanken *Aristoteles* das Gaukelspiel von Möglichkeit und Verwirklichung und die Einbildung eines in sich geschlossenen und alles wahre Wissen in sich begreifenden Systems.

Schnell ihrem Zeitalter voraneilende Ideen leben sich aus und müssen erst am Kampf mit einer Reaktion wieder erstarken und sich mühsam, aber dann nachhaltiger wieder hervorringen. Je schneller die Träger neuer Vorstellungen und Anschauungen die Herrschaft in der öffentlichen Meinung an sich reissen, desto mächtiger wird der Widerstand der überlieferten Vorstellungen in den Köpfen ihrer Zeitgenossen. Eine Zeit lang gleichsam geblendet und übertäubt, rafft sich das Vorurtheil bald um so mächtiger empor, um entweder mit äusserer Verfolgung und Unterdrückung, oder mit neuen geistigen Schöpfungen das Unbequeme zu beseitigen und zu überwinden. Sind solche neue geistige Schöpfungen innerlich leer und arm und nur vom Hass gegen den Fortschritt getragen, so können sie nur, wie der Jesuitismus gegenüber der Reformation, im Bunde mit List und Gewalt und gemeiner Unterdrückungssucht ihr Ziel verfolgen; haben sie aber neben ihrer reaktionären Bedeutung einen eigenen Lebenskeim, einen Inhalt, der in anderer Beziehung wieder zum Fortschritt führt, so können sie uns oft glänzendere und erfreulichere Erscheinungen darbieten, als das Treiben einer Partei, welche im Besitz neuer Wahrheiten übermüthig geworden ist und wie es nur zu oft geschieht, nach Erringung eines glänzenden Erfolges innerlich erlahmt und zum weitern gedeihlichen Ausbau des Errungenen untüchtig wird.

Dieser letzteren Art aber war die Situation in Athen, als die von Sokrates angebahnte Reaktion den Sophisten entgegentrat.

Sokrates in Athen geboren (470—399 v. Chr.) erscheint in allen Schilderungen als ein Mann von grosser physischer und geistiger Kraft: eine derbe, zähe Natur, streng gegen sich selbst und bedürfnisslos, muthig im Kampfe, ausdauernd in Strapazen und, wenn es sein musste, auch im geselligen Trinkgelage, so mässig er auch sonst lebte. Seine Selbstbeherrschung war nicht die Seelenruhe einer Natur, in der es nichts zu beherrschen gibt, sondern das Uebergewieht eines grossen Geistes über eine kräftige Sinnlichkeit und ein leidenschaftliches Temperament. Seine Gedanken und Bestrebungen concentrirten sich auf wenige, aber bedeutungsvolle Punkte und die ganze verborgene Gluth seines Innern trat in den Dienst dieser Gedanken und Bestrebungen. Der Ernst, welcher in ihm arbeitete, das Feuer, welches in ihm gährte, gab seiner Rede eine wundersame Gewalt. Die Gewalt seiner schmucklosen Rede presste empfänglichen Gemüthern Thränen aus. Es war eine Apostelnatur, brennend von Verlangen, das Feuer, das in ihm lebte, auf seine Mitbürger, auf die Jugend vor Allem, zu übertragen. Sein Werk war ihm selbst ein heiliges Werk und hinter der schalkhaften Ironie, welche seiner Dialektik eigen war, lauerte die gespannte Kraft eines Geistes, der nichts Anderes kannte und schätzte, als die Ideen, von welchen er ergriffen war.

Sokrates hat nichts geschrieben, sondern nur durch Darstellung seiner sittlichen Gesinnungen in Lehre und Wandel gewirkt. In der Darstellung des Lebensbildes des Sokrates kommen die beiden Hauptzeugen, Xenophon und Plato, wesentlich mit einander überein. Was die Lehre betrifft, so ist zunächst unzweifelhaft, dass Plato in seinen Dialogen vorwiegend seine eigenen Gedanken durch den Mund des Sokrates vorträgt; aber in gewissem Sinne können seine Dialoge dennoch als Quellen der Kenntniss der Sokratik dienen, sofern das Fundament der Philosophie Plato's in der des Sokrates liegt und eine Unterscheidung beider Elemente im Allgemeinen wohl möglich, wenngleich nicht überall im Einzelnen durchführbar

ist; Plato hat Sorge getragen, sich auch inmitten der Idealisirung doch nicht allzuweit von der historischen Wahrheit zu entfernen, bleibt ihr in einzelnen seiner Schriften ganz nahe, nnd legt in andern solche Lehren, die dem Sokrates fremdartig waren andern Philosophen in den Mund. Xenophon hat zwar auch nicht im rein historischen sondern im apologetischen Sinne geschrieben; aber die ehrenhafte Vertheidigung erheischt die volle historische Treue und diese Absicht darf bei Xenophon durchaus vorausgesetzt werden. Xenophon scheint aber die ihm selbst natürliche Beziehung alles wissenschaftlichen Strebens auf das praktische Interesse zu unbedingt dem Sokrates beizumessen und die sokratische Dialektik etwas zu sehr hinter die Moral zurücktreten zu lassen.

Sokrates theilt mit den Sophisten die *allgemeine* Tendenz der Reflection auf das Subject, tritt aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, dass seine Reflexion sich nicht sowohl auf die elementaren Functionen des Subjects, die Wahrnehmung und Meinung und das sinnliche nnd egoistische Begehren, als vielmehr auf die höchsten *geistigen*, zur Objectivität in wesentlicher Beziehung stehenden Functionen, nämlich auf das *Wissen* und die *Tugend* richtet. Sokrates lässt alle Tugend auf Wissen, nämlich auf sittlicher Einsicht beruhen und hieraus mit Nothwendigkeit herfliessen.

Die Anklage gegen Sokrates, welche im Jahre 399 v. Chr. nicht lange nach der Vertreibung der dreissig oligargischen Gewaltherrscher, durch Meletus erhoben und von dem Demokratischen Politiker Anytus und dem Redner Lyko unterstützt wurde, enthält im Wesentlichen die gleichen Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den "Wolken" gegen Sokrates erhoben hatte. Sie lautete: "Sokrates thut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten lässt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er thut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt." Diese Anklage ist im Einzelnen falsch, beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen

Tendenz einer Verselbstständigung des Einzelnen und in dem gemeinsamen Gegensatze gegen eine unmittelbare, reflexionslose Hingebung an die Sitte, das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, verkennt aber theils das Berechtigte in dieser Tendenz überhaupt, theils und hauptsächlich die specifische Differenz zwischen dem sokratischen Standpunkte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen und tiefern Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurtheilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Ueberzeugung dem Urtheilsspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert. Dass Sokrates seine Lehren nicht schulmässig, in abgeschlossenem Kreise, sondern volksthümlich und gleichsam gesellig vortrug; dass er ferner, was er lehrte, zugleich im eigenen Leben als hohes Muster darstellte; dass er endlich der Märtyrer seiner Ueberzeugungen, seiner von der Masse seiner Mitbürger missverstandenen Bemühungen um ihre geistige und sittliche Hebung wurde, gibt ihm eine Aehnlichkeit mit Jesus, die von je her aufgefallen ist. In der That ist bei aller tiefen Verschiedenheit, welche der Gegensatz der beiderseitigen Volks- und Religionsarten begründet, im ganzen vorchristlichen Alterthum, das hebräische nicht ausgenommen, keine Gestalt zu finden, die mehr Verwandtschaft mit Jesus hätte, als die des Sokrates.

Dass gerade ein solcher Mann wegen Gottlosigkeit hingerichtet werden konnte, darf um so weniger verwundern, als zu allen Zeiten es gerade die *gläubigen Reformatoren* waren, welche gekreuzigt und verbrannt wurden, nicht die weltmännischen Freigeister; und reformatorisch wirkte Sokrates auch auf religiösem Gebiet. Der ganze Zug der Zeit ging damals auf Läuterung der Religionsvorstellungen; nicht nur bei den Philosophen, auch bei den einflussreichsten Priesterschaften Griechenlands scheint die Neigung gewaltet zu haben, die Götter bei aller Beibehaltung des Mythus für die gläubige Menge,

geistiger zu fassen, die bunte Mannigfaltigkeit lokaler Culte nach innerer Verwandtschaft der theoligischen Grundidee zu ordnen und zu einigen, und nationalen Hauptgöttern, wie dem olympischen Zeus und vor Allem dem Delphischen Apollo möglichst allgemeine Geltung zu verschaffen. Diesen Bestrebungen konnte die Art, wie Sokrates die religiösen Dinge anfasste, bis zu einem gewissen Punkte willkommen sein und es ist noch die Frage, ob nicht der seltsame Spruch des *Orakels zu Delphi*, welcher Sokrates für den *Weisesten der Hellenen* erklärte, als eine versteckte Billigung seines gläubigen Rationalismus aufzufassen ist. Gerade ein solcher Mann aber konnte beim Volke um so leichter als Feind der Religion denuncirt werden, je mehr er gewohnt war, offen, und mit der ausgesprochenen Absicht auf seine Mitbürger zu wirken, die verfänglichsten Gegenstände zu besprechen. Dieser religiöse Ernst des grossen Mannes bestimmte denn auch sein Thun und Lassen im Leben und beim Tode in einem Maasse, welches der Person fast eine höhere Bedeutung gibt, als der Lehre, und welches ganz geeignet war, seine Schüler in Jünger zu verwandeln, die das Feuer dieser hohen Begeisterung weiter zu verbreiten bestrebt waren. ([14])

Aristokles mit dem Beinamen *Platon*, der Breitstirnige oder Breitbrüstige wurde 427 v. Chr. in Athen geboren. Von 407 bis 399 v. Chr. war er Schüler des Sokrates, begab sich nach der Verurtheilung desselben mit andern Sokratikern nach Megara zum Euklid, und soll dann eine grössere Reise angetreten haben, die ihn nach Kyrene und Aegypten, vielleicht auch nach Kleinasien führte, von wo er nach Athen zurückgekehrt zu sein scheint; ungefähr vierzig Jahre alt aber reiste er nach Italien zu den Pythagoräern und nach Sicilien, wo er mit Dio dem Schwager des Tyrannen Dyonisius I., einen engen Freundschaftsbund schloss, mit dem Herrscher selbst aber durch seine Parrhesie sich so verfeindet haben soll, dass dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aegina als Kriegsgefangenen verkaufen liess. Durch Annikeris losgekauft, begründete er 387 oder 386 v. Chr. seine

philosophische Schule in der Akademie. Eine zweite Reise nach Syrakus unternahm Plato bald nach dem im Jahre 367 erfolgten Tode des ältern Dyonisius, um im Verein mit Dio im Sinne seiner moralischen und, so weit die Verhältnisse es zuliessen, auch seiner politischen Lehren auf den jüngern Dyonisius einzuwirken, auf den die Tyrannis des Vaters übergegangen war, eine dritte Reihe dorthin zum Zweck der Aussöhnung des Dyonisius mit Dio im Jahre 361, beide ohne den gewünschten Erfolg. Von dieser Zeit an lebte er ausschliesslich seiner philosophischen Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode 347 v. Chr.

Die platonische Lehre ist das erste Beispiel einer auf die Dialektik, Physik und Ethik sich gleichmässig erstreckenden Denkbewegung, und Plato wurde dadurch der Urheber der die spätere griechische Philosophie beherrschenden Gliederung dieser Haupttheile der philosophischen Wissenschaft.

Den Mittelpunkt der platonischen Philosophie bildet die Ideenlehre. Die platonische *Idee* ist das reine urbildliche Wesen, an welchem die miteinander unter den nämlichen Begriff fallenden oder einander gleichartigen Dinge theilhaben. Sie ist in ästhetischem und ethischem Betracht das in seiner Art Vollkommene, hinter welchem die gegebene Wirklichkeit stets zurückbleibt. In logischem und ontologischem Betracht aber ist die Idee das Object des Begriffs. Wie durch die Einzelvorstellung das Einzelobject erkannt wird, so wird durch den Begriff die Idee erkannt. Die Idee ist nicht das den vielen einander gleichartigen Einzelobjecten innewohnende Wesen als solches, sondern das als in seiner Art vollkommen, unveränderlich, einheitlich und selbstständig oder an für sich existirend vorgestellte Wesen der einander gleichartigen Einzelobjecte. Die Idee geht auf das Allgemeine; aber sie wird von Plato wie ein raum- und zeitloses Urbild der Individuen vorgestellt. Je mehr Plato in seinem Denken und in seiner Darstellung der Phantasie Raum lässt, um so mehr individualisirt er die Idee; je mehr er der Reinheit des Gedankens zustrebt, um so mehr nähert er sich der

Auffassung der Idee unter der Form der Allgemeinheit an. Werden die Individuen, welche mit einander das gleiche Wesen theilen oder derselben Klasse angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln, und so auf eine Einheit zurückgeführt, welche der Grund ihres Daseins sei, so ist diese Einheit die platonische Idee.

Die Verselbständigung der Ideen scheint bei Plato allmälig eine immer vollere geworden zu sein, so dass Plato die Ideen auch als wirkende Ursachen betrachtet, die den Individuen deren Dasein und Wesen verleihen; im vollsten Maasse gilt dies von der höchsten Idee d. h. von der Idee des Guten. Bildlich nennt Plato die Ideen Götter; die Idee des Guten ist ihm der Weltbildner, Demiurg, der alles zum Guten gestaltet.

Die höchste Idee oder die Idee des Guten, welche von Plato unverkennbar mit der obersten Gottheit identificirt wird, ist gleichsam die Sonne im Reiche der Ideen als die Ursache des Seins und der Erkenntniss. Die Annahme, dass die Idee des Guten und nicht die des Seins die höchste sei, ist in dem teleologischen Charakter des platonischen Idealismus begründet, wonach um des Guten willen ein Jegliches seine Existenz erhalten hat, die Güte also dem Sein als der Grund desselben an Würde und Macht vorangeht; mit der logisch-ontologischen Bedeutung der Idee aber kommt diese Annahme darum nicht in Widerstreit, weil das Gute eine nicht minder allgemeine Idee, als das Sein, ist, da dem Platonismus alles wahrhaft Seiende als Solches auch als etwas Gutes gilt, ja eine allgemeinere, sofern das Sein als das Erkennbare dem Erkennen gegenübersteht.

Die Methode der Erkenntniss der Ideen ist die Dialektik, die den Doppelweg der Erhebung zum Allgemeinen und des Rückgangs vom Allgemeinen zum Besondern in sich begreift.

Die Welt ist nicht ewig, sondern geworden; denn sie ist sinnlich wahrnehmbar und körperhaft. Die Zeit ist zugleich mit der Welt geworden. Die Welt ist das Schönste von allem Ent-

standenen; sie ist von dem besten Werkmeister als Nachbild des höchsten und ewigen Urbildes geschaffen. Die neben Gott existirende, an sich schlechthin unbestimmte Materie nahm zuvörderst in ungeordneter Weise mannigfach wechselnde Gestalten an, bis Gott,, der schlechthin Gute und Neidlose, als Weltbildner hinzutrat und Alles zum Guten umschuf. Er bildete zuerst die Weltseele, indem er aus zwei einander entgegengesetzten Elementen von denen das eine untheilbar, sich selbst gleichbleibend, das andere theilbar und veränderlich war, eine dritte mittlere Substanz schuf, diese drei sodann zu einem Ganzen vereinigte und dasselbe nach harmonischen Verhältnissen räumlich ausbreitete. Dann fügte er der Seele den Körper der Welt ein. Indem er zu der chaotisch wogenden Materie Ordnung und Maass hinzubrachte, so nahm dieselbe mathematisch bestimmte Gestalten an, und es ward aus kubisch geformten Elementen die Erde, aus pyramidalisch geformten das Feuer; zwischen beide traten wie Mittelglieder einer geometrischen Progression das Wasser, dessen Elemente die Form des Ikosaeders haben, und die Luft, deren Elemente octaedrisch geformt sind. Das Dodekaeder hat Bezug auf die Form des Weltalls. In der Richtung des Himmelsäquators hat der Weltbildner das bessere, unveränderliche Element der Weltseele ausgebreitet, in der Richtung der Ekliptik das andere, veränderliche Element. Der Weltseele anolog ist der göttliche Theil der menschlichen Seele gebildet, der im Haupte seinen Sitz hat. Das erste untheilbare Seelenelement ist bei dem Menschen, wie in der Welt, Träger der vernünftigen Erkenntniss, das andere Element Träger der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Mit der im Haupte wohnenden Seele sind bei dem Menschen zwei andere Seelen vereinigt, welche Plato zwar im Phädrus als vor der irdischen Existenz des Menschen präexistirend zu denken scheint, im Timäus aber als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. Diese sind: das Muthartige (der Zornmuth, die Neigung zur Abwehr) und das Begehrliche (die Neigung zu sinnlichem Genuss und zum Erwerb von Genussmitteln.) So gleicht die ganze Seele der zusammengefügten Kraft

eines Führers und zweier Rosse. Die Seele in allen ihren Theilen oder die erkennende Seele allein ist unsterblich.

An diese Lehre knüpft Plato theils die sittliche Ermahnung, durch ein reines und vernunftgemässes Leben die einzig mögliche Rettung vom Bösen zu suchen, theils die "wahrscheinlichen Reden" von einer Wanderung der Seele durch Menschen- und Thierleiber während einer sechstausendjährigen Weltperiode, von den Läuterungen der bürgerlich Rechtschaffenen, von den vorübergehenden Strafen der heilbaren Sünder und der ewigen Verdammniss der unheilbaren Frevler, und von der Seligkeit derer, die vorzüglich rein und gottgefällig gelebt haben.

Das höchste Gut ist nicht die Lust, auch nicht die Einsicht allein, sondern die möglichste Verähnlichung mit Gott als dem absolut Guten. Die Tugend der menschlichen Seele ist ihre Tauglichkeit zu dem ihr zukommenden Werke. Sie befasst verschiedene einzelne Tugenden in sich, deren System auf der Gliederung der Vermögen oder Theile der menschlichen Seele beruht. Die Tugend des erkennenden Theils der Seele ist die Erkenntniss des Guten oder die Weisheit, die des muthigen die Tapferkeit, welche in der Bewährung der richtigen und gesetzmässigen Vorstellung über das, was zu fürchten und was nicht zu fürchten sei, besteht; die auch dem begehrlichen Theile zukommende besondere Tugend ist die Besonnenheit (Mässigkeit oder Selbstbeherrschung) welche in der Zusammenstimmung des von Natur Besseren und Schlechteren darüber, welches von beiden herrschen solle, besteht; die Gerechtigkeit endlich ist die allgemeine Tugend und besteht darin, dass ein jeder Theil der Seele seine eigenthümliche Aufgabe erfülle. Die Frömmigkeit ist die Gerechtigkeit in Bezug auf die Götter.

Der *Staat* ist der Mensch im Grossen. Die höchste Aufgabe des Staates ist die Bildung der Bürger zur Tugend. In dem Idealstaate ist jede der drei Hauptfunctionen der Seele und jede der entsprechenden Tugenden durch einen besonderen Stand vertreten.

Die Stände sind: der der Herrscher, dessen Tugend die Weisheit ist; der der Wächter oder Krieger, dessen Tugend die Tapferkeit; der der Handarbeiter und Händler, dessen Tugend die Selbstbescheidung und der willige Gehorsam ist. Bei den Herrschern und Kriegern soll neben der Richtung auf das Wahre und Gute kein individuelles Interesse aufkommen; sie alle sollen im strengsten Sinne eine einzige Familiengemeinschaft bilden, ohne Ehe und ohne Privateigenthum. Die Bedingung der Verwirklichung des Idealstaates liegt darin, dass irgend einmal die Philosophen zur Herrschaft gelangen oder die Herrscher recht philosophiren.

In dem platonischen Staate findet nur diejenige *Kunst* eine Stelle, welche Nachahmung des Guten ist, also neben philosophischen Dramen solcher Art, wie Plato's Dialoge selbst es sind, und neben der Erzählung von gereinigten, im sittlichen Sinne umgebildeten Mythen insbesondere Lobpreisungen von Göttern und edlen Menschen; die Kunst aber, welche die aus Gutem und Schlechtem gemischten Erscheinungen nachahmt, bleibt ausgeschlossen. Das Schöne und die Kunst gelangt bei Plato nur in der Unterordnung unter das Gute zur Geltung. Die *Schönheit*, deren Wesen in der Angemessenheit und Symetrie liegt, welche aus dem Verhältniss des Begriffs zu der Vielheit der Erscheinungen hervorgeht, ist zwar nicht die höchste Idee, wohl aber die, welche ihren sinnlichen Abbildern den höchsten Abglanz verleiht, indem sie am meisten unter allen Ideen durch dieselben hindurchleuchtet.

Die *Erziehung* der Jugend ruht auf dem Princip einer stufenweisen Heranbildung zur Erkenntniss der Ideen und zu der entsprechenden Thätigkeit, so dass zu den höchsten Stufen nur die Befähigsten gelangen, die Uebrigen aber später oder früher zu niederen practischen Functionen bestimmt werden. Das sittliche Ziel, welches er für die Erziehung festgehalten wissen will, lässt ihn alle Scheinkünste verschmähen; hiemit hängt es zusammen, dass er den Dichtern, weil sie falsche Vorstellungen von den Göttern

verbreiten und die Leidenschaften erregen, keine Stelle in seinem Staate gönnt. (15)

Aristoteles aus Stagira in Thracien 384—322 v. Chr. war der Sohn eines Arztes, seit seinem achtzehnten Lebensjahre Schüler des Plato und blieb dies zwanzig Jahre lang. Nach Plato's Tode 347 v. Chr. begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarna und Assos in Mysien, blieb dort gegen drei Jahre, ging dann nach Mytilene und 343 v. Chr. zu Philipp, dem König von Macädonien, bei dem er bis in's achte Jahr, bis zu dessen Tode, lebte. Er war der einflussreichste Erzieher Alexanders von dessen 13.—16. Lebensjahre 343—340 v. Chr. Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders gründete er seine Schule in Lykeion, der er zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Parthei in Athen erhob gegen ihn nach Alexanders Tode eine Anklage, zu der die Religion den Vorwand liefern musste. Aristoteles entzog sich der Verfolgung, indem er sich nach Chalkis begab, wo er bald hernach in seinem 63. Lebensjahre starb.

Der bedeutendste unter den Schülern Plato's, verwarf Aristoteles zwar die platonische Ideenlehre vollständig; was er jedoch an deren Stelle setzte, hat neben ihr bis auf den heutigen Tag gleichmässig auf die Entwicklung der Philosophie eingewirkt.

Aristoteles theilt die Philosophie in die *theoretische* (die wissenschaftliche Erkenntniss des Existirenden, wobei die Erkenntniss selbst der Zweck ist), die *praktishe* (die auf das Handeln bezügliche und dieses normirende Erkenntniss) umd die *poietische* (die auf das Gestalten eines Stoffes, das handwerkmässige und künstlerische Schaffen eines Werkes bezügliche Erkenntniss. Die *theoretische* ist wiederum getheilt in die *Mathematik*, *Physik* und "*erste Philosophie*" (Ontologie oder *Metaphysik*).

Die Arten der Vorstellungen und "Aussagen," oder Theile der Rede, entsprechen nach seiner Ansicht den formalen Klassen dessen, was existirt. Die allgemeinsten formalen Klassen des Existirenden sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit,

Lage, Haben, Thun, Leiden. Die durch diese Formen des Seienden bedingten Formen der "Aussagen über das Seiende" nennt er Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objecte. Die Wahrheit im Urtheil ist die Uebereinstimmung der Vorstellungsverbindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urtheil) einer Trennung von Vorstellungen mit einem Getrenntsein in den Dingen; die Unwahrheit im Urtheil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung von dem betreffenden objectiv-realen Verhältniss. Der Schluss, die Ableitung eines Urtheils aus andern zerfällt in den Syllogismus, der von dem Allgemeinen zu dem Besondern herabsteigt und die Induction, die durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluss oder der Beweis ist der Schluss aus wahren und gewissen Principien; der dialektische Schluss ist der Prüfungsschluss aus dem Wahrscheinlichen; der sophistische Schluss ist der Fehl- oder Trugschluss aus Falschem oder durch täuschende Combination. Als ein oberstes metaphysisch-logisches Princip, auf dem die Möglichkeit der Beweisführung und der sichern Erkenntniss überhaupt beruhe, gilt dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Principien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das Frühere und Erkennbare für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare und das, was jedesmal in der aufsteigenden Reihe von Begriffen das minder Allgemeine, daher das der Wahrnehmung näher liegende ist; das an sich selbst Frühere nnd Erkennbare aber ist das Principielle oder doch das dem Principiellen näher liegende.

In der "*ersten Philosophie*" oder der später, weil nach der Physik verfassten, sogenannten *Metaphysik* betrachtet Aristoteles die nicht auf bestimmte Gebiete allein bezüglichen, sondern allem Existirenden gemeinsamen Principien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen, Stoff oder Substrat, bewegende oder wirkende Ursache und Zweck. Das erste dieser Principien die Form oder das Wesen setzt Aristoteles an die Stelle der platonischen

Idee. Er bekämpft die platonische, oder doch von ihm für platonisch gehaltene, Anschauung, dass die Idee getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existire, nimmt aber auch seinerseits ein reales Correlat des subjectiven Begriffs an und findet dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objecten inne wohne. Die Idee als das objective Eine neben dem Vielen existirt nicht; wohl aber muss eine objective Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in secundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werthe und Range nach das Erste, das seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens. Doch gilt dies nicht von jedem Gemeinsamen, sondern nur von demjenigen, welches das Wesentliche der Einzelobjecte in sich fasst; dieses ist die Einheit der generellen und specifischen Wesenelemente, die Form oder das Wesen. Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage, die Form dagegen ist die Vollendung, die Ausbildung oder Erfüllung eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes, der Einheit von Stoff und Form. Der Entelechie, d. h. Zweckvollendung als vollendeter Gestaltung der Materie, entgegengesetzt ist das Beraubtsein, der Mangel, die Entbehrung oder das Nichthaben. Niemals existirt ein Stoff ohne alle Form; die Vorstellung eines blosen Stoffes ist nur eine Abstraction. Wohl aber existirt ein stoffloses Formprincip; dieses ist die trennbare oder selbstständig existirende Form, im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache. Der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das

indivualisirende Princip; die Form dagegen begründet nicht die Einheit, sondern die gleichartige Vielheit. Die Bewegung oder Veränderung ist der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Alle Bewegung muss von einer actuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun gibt es ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes und Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose ewige Form, die reine mit keiner Potentialität behaftete Actualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute Geist, der als das schlechthin Vollkommene von Allen geliebt wird und dem Alles sich zu verähnlichen strebt.

Die *Natur* ist die Gesammtheit der mit Materie behafteten und in nothwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen Objecte. Die Veränderung oder Bewegung im weiteren Sinne ist einzutheilen in das Entstehen und Vergehen einerseits, und in Bewegung im engeren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jede Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort ist die innere Gränze des umschliessenden Körpers. Die Zeit ist das Maass, oder die Zahl, der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später. Es gibt keinen leeren Ort. Der Raum ist begrenzt; die Welt ist von endlicher Ausdehnung; ausserhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer sein. Das erste Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmässige, kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, deren Beweger unbewegte, immaterielle Wesen, gleichsam Untergötter sind. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die

kugelförmige Erde. Die *fünf* elementaren Stoffe: Aether, Feuer, Luft, Wasser und Erde haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Aether erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich von einander durch Schwere und Leichtigkeit, dann auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall mit einander gemischt. Die irdische Natur bildet nach dem Princip der Zweckmässigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen, und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigenthümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Thier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Vermögen noch die Vernunft. Die Vernunft ist theils leidende, bestimmbare und zeitliche, theils thätige, bestimmende, unsterbliche Vernunft.

Das Ziel der menschlichen Thätigkeit oder das höchste menschliche Gut ist die Glückseligkeit. Diese beruht auf der vernünftigen oder tugendgemässen Thätigkeit der Seele in der vollen Dauer des Lebens. An die Thätigkeit knüpft sich als deren Blüthe und naturgemässe Vollendung die Lust. Die Tugend ist die aus der natürlichen Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, sich vernunftgemäss zu verhalten. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Uebung und Einsicht. Die Tugenden sind theils ethische, theils dianoethische. Die ethische Tugend ist diejenige dauernde Willensrichtung oder Gesinnung, welche die uns gemässe Mitte einhält, wie diese durch die vernünftige Erwägung des Einsichtigen bestimmt wird, also die Unterwerfuug der Begierde unter die Vernunft. Die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit

und Verwegenheit, die Mässigkeit die Mitte zwischen Genusssucht und Stumpfsinn, die Freigebigkeit, die Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit u. s. w. Die höchste unter den ethischen Tugenden ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist die gesammte ethische Tugend, sofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat; im engern Sinne geht sie auf das Angemessene in Hinsicht irgend welchen Gewinnes oder Nachtheils. Die Gerechtigkeit in diesem letztern Sinne zerfällt in die distributive und commutative Gerechtigkeit; jene geht auf die Vertheilung von Besitzthümern und Ehren, diese auf Verträge und Ausgleichungen eines zugefügten Unrechts. Die Billigkeit ist eine ergänzende Berichtigung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf die Individualität. Die dianoetische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft, theils an sich, theils in Beziehung auf die niederen physischen Functionen. Die dianoetischen Tugenden sind: Vernunft, Wissenschaft, Kunst und practische Einsicht. Das höchste in Vernunft und Wissenschaft ist Weisheit im absoluten Sinne, das höchste in der Kunst Weisheit im relativen Sinne. Ein nur dem sinnlichen Genuss gewidmetes Leben ist thierisch, ein ethisch-politisches menschlich, ein wissenschaftliches aber göttlich.

Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im *Staate* ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Jugend und der Bürger zur sittlichen Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der Einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist als der Theil, der Zweck früher als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, muss Diener, Sklave sein. Die Eintracht der Bürger soll sich auf die Gesinnung gründen, nicht auf eine künstliche Aufhebung der individuellen Interessen. Die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen

gemischte Verfassung ist im Allgemeinen die haltbarste Staatsform; in jedem einzelnen Falle aber muss sich die Form den gegebenen Verhältnissen anschliessen. Königthum, Aristokratie und Timokratie (oder Politeia) sind unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Demokratie, Oligarchie und Tyrannis sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlechten Staatsformen liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist. Recht ist, dass die Hellenen über die Barbaren herrschen, die Gebildeten über die Ungebildeten.

Die *Kunst* ist theils nützliche theils nachahmende Kunst. Die letztere dient drei Zwecken: der Erholung und edlen Unterhaltung, der zeitweiligen Befreiung von gewissen Affecten durch deren Anregung und Ablauf, und zuhöchst der sittlichen Bildung.

Aus Vorgehendem ergibt sich wie umfangreich und in sich abgeschlossen das System des berühmten Stagiriten war, welches mehr als irgend ein anderes auf die Nachwelt von Richtung gebendem Einfluss gewesen ist. Beim Wiedererwachen der Alterthumsstudien im 15. Jahrhundert that zwar der erneuete Platonismus dem Aristotelismus einigen Eintrag; doch gewannen auch die aristotelischen Studien eine wesentliche Förderung durch die sich verbreitende Bekanntschaft mit der griechischen Sprache; neue, richtigere, verständlichere und in reinerem Latein verfasste Uebersetzungen verdrängten die alten; bald wurden zahlreiche lateinische und griechische Ausgaben veranstaltet. Auch auf protestantischen Universitäten wurden die aristotelischen Schriften eifrig studirt, insbesondere unter dem Einfluss Melanchtons. Im 16. Jahrhundert wurden fast alle aristotelischen Schriften sehr häufig edirt, übersetzt und commentirt, im 17. Jahrhundert beträchtlich weniger, während des grösseren Theils des 18. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen fast gar nicht mehr, bis gegen das Ende desselben ein neues Interesse wiedererwachte, das noch gegenwärtig andauert, ja in stetem Wachsthum begriffen zu sein scheint.

Ueber diese Verhältnisse ist nachfolgende Skizze von F. A. Lange von besonderm Interesse:

Vielfach ist noch die Meinung verbreitet, Aristoteles sei ein grosser Naturforscher gewesen. Seit man weiss, wie viele Vorarbeiten auf diesem Gebiete vorhanden waren, wie unbefangen sich Aristoteles fremde Beobachtungen und Mittheilungen aller Art aneignet, ohne die Verfasser zu citiren, und wie Vieles in seinen Ueberlieferungen den Schein eigener Beobachtung erregt, was nie beobachtet sein kann, weil es total falsch ist, musste die Kritik gegenüber dieser Meinung erwachen, aber sie ist bisher schwerlich radical genug zu Werke gegangen. Was aber Aristoteles auf alle Fälle bleibt, ist das Lob, welches Hegel ihm gespendet hat, dass er den Reichthum und die Zerstreuung des realen Universums dem *Begriff unterjocht* habe. Wie viel oder wie wenig er in den einzelnen Wissenschaften selbstständig mag geleistet haben—Hauptsache in seiner gesammten Thätigkeit bleibt jedenfalls die *Sammlung* des Stoffes aller damals vorhandenen Wissenschaften unter speculativen Gesichtspunkten.

Auch Demokrit beherrschte den ganzen Umfang der Wissenschaften seiner Zeit, und vermuthlich mit grösserer Selbstständigkeit und Gründlichkeit als Aristoteles; allein wir haben keine Spur davon, dass er alle diese Kenntnisse unter das Joch seines Systems gebeugt habe. Bei Aristoteles wird die Durchführung des speculativen Grundgedankens die Hauptsache. Das Eine und Beharrende, welches Plato ausserhalb der Dinge suchte, will Aristoteles in der Manigfaltigkeit des Existirenden selbst nachweisen. Wie er aus der äussern Welt eine geschlossene Kugel macht, in deren Mittelpunkt die Erde ruht, so durchdringt die Welt der Wissenschaften die gleiche Methode, die gleiche Form der Auffassung und Darstellung und Alles rundet sich um das erkennende Subject, dessen Vorstellungen mit naiver Verkennung aller Schranken der Erkenntniss als die wahren und endgültig begriffenen Objecte betrachtet werden.

Baco hat die Behauptung aufgestellt, dass die Zusammenstellung des Wissens zu einem System den ferneren Fortschritt hemme. Dies Bedenken hätte Aristoteles wenig anfechten können, denn er hielt die Aufgabe der Wissenschaft im Grossen und Ganzen für erschöpft und zweifelte keinen Augenblick daran, dass er im Stande sei, alle wesentlichen Fragen genügend zu beantworten. Wie er in ethischer und politischer Beziehung sich auf die hellenische Welt als die mustergültige beschränkte und für die grossen Veränderungen, die unter seinen Augen vorgingen, wenig Sinn hatte, so kümmerte ihn auch nicht die Fülle neuer Thatsachen und Beobachtungen, welche dem Forscher durch die Züge Alexanders zugänglich gemacht wurde. Dass er Alexander begleitet habe um seine Wissbegierde zu befriedigen, oder dass man ihm Thiere und Pflanzen ferner Zonen zur Untersuchung zugesandt habe, sind alles Märchen. Aristoteles hielt sich in seinem Systeme an das, was man zu seiner Zeit wusste und war überzeugt, dass dies die Hauptsache sei, dass es zur Entscheidung aller principiellen Fragen ausreiche. Gerade diese Geschlossenheit seiner Weltanschauung und die Sicherheit, mit welcher er sich in dem engen Kreise seines Universums bewegt, machte Aristoteles vorzüglich geeignet zum philosophischen Lehrer des Mittelalters, während die zum Fortschritt und zur Umwälzung neigende Neuzeit nichts Wichtigeres zu thun hatte, als die Fesseln dieses Systems zu sprengen.

Conservativer als Plato und Sokrates sucht Aristoteles sich überall möglichst enge an die Ueberlieferung, an die Volksmeinung, an die in der Sprache ausgeprägten Begriffe anzuschliessen und seine ethischen Forderungen entfernen sich möglichst wenig von den üblichen Sitten und Gesetzen hellenischer Staaten. Er ist daher zu allen Zeiten der Lieblingsphilosoph conservativer Schulen und Parteiströmungen gewesen.

Die Einheit seiner Weltanschauung erreicht Aristoteles durch den rücksichtslosesten Anthropomorphismus. Die schlechte, vom Menschen und seinen Zwecken ausgehende Teleologie bildet einen

der wesentlichsten Bestandtheile seines Systems. Wie für das Wirken und Schaffen des Menschen, z. B. wenn er ein Haus oder ein Schiff bauen will, stets die Idee des Ganzen als Zweck der Thätigkeit zuerst auftritt und sodann diese Idee durch Ausführung der Theile sich im Stoffe verwirklicht, so muss nothwendig auch die Natur verfahren, weil ihm eben diese Folge von Zweck und Ding, Form und Stoff für alles Existirende mustergültig ist. Nächst dem Menschen mit seinen Zwecken wird die Welt der *Organismen* zu Grunde gelegt. Sie dienen ihm nicht nur, um im Samenkorn die reale Möglichkeit des Baumes zu zeigen, nicht nur als Urbilder für die Eintheilung nach Art und Gattung, als Musterbeispiele für das Princip der Teleologie u. s. w., sondern namentlich auch um durch Vergleichung der niederen und der höheren Organismen die Anschauung zu begründen, dass Alles in der Welt sich nach *Rangstufen* und *Werthbegriffen* ordnen lasse: ein Princip, welches Aristoteles sodann nicht ermangelt, auf die abstractesten Verhältnisse, wie oben und unten, rechts und links u. s. w. anzuwenden, und zwar mit der unzweideutigen Meinung, dass alle diese Rangverhältnisse nicht etwa nur in der menschlichen Auffassung, sondern in der Natur der Dinge begründet seien. So wird allenthalben das Allgemeine aus dem Specialfalle, das Leichte aus dem Schwierigen, das Einfache aus dem Zusammengesetzten, das Niedrige aus dem Höheren erklärt; und gerade hierauf beruht zum grossen Theile die Popularität des aristotelischen Systems, denn der Mensch, welchem ja nichts vertrauter ist als seine subjectiven Zustände beim Denken und Handeln, neigt stets dazu, auch die Causalbeziehungen derselben zur Welt der Objecte für einfach und klar zu halten, indem er die offen vorliegende Zeitfolge des Inneren und Aeusseren mit dem geheimen Getriebe der wirkenden Ursachen verwechselt. So konnte z. B. Sokrates das "Denken und Wählen," durch welches die menschlichen Handlungen nach dem Zweckbegriff zu Stande kommen, für etwas Einfaches halten; das Resultat eines Entschlusses schien nicht

minder einfach und die Vorgänge in Muskeln und Nerven werden dabei gleichgültige Nebenumstände. Die Dinge in der Natur scheinen Zweckmässigkeit zu verrathen, also entstehen auch sie durch das so einfache und natürliche Denken und Wählen. Ein menschenähnlicher Schöpfer ist damit gegeben und da dieser unendlich weise ist, so ist auch der Optimismus der gesammten Weltanschauung damit begründet.

Aristoteles hat nun freilich in der Art, wie er sich den Zweck in den Dingen wirkend denkt, einen bedeutenden Fortschritt gemacht. Sobald man überhaupt über die Art und Weise der Verwirklichung des Zwecks näher nachdachte, konnte der naivste Anthropomorphismus, welcher den Schöpfer mit menschlichen Händen arbeiten lässt, nicht mehr in Betracht kommen. Eine rationalistische Weltanschauung, welche überhaupt die Religionsvorstellung des Volkes als bildliche Darstellung übersinnlicher Verhältnisse ansah, konnte natürlich mit der Teleologie keine Ausnahme machen und da Aristoteles hier, wie überall in seiner Weise zu völliger Klarheit durchzudringen suchte, so musste er nothwendig durch die Teleologie selbst und durch die Betrachtung der organischen Welt zu einem Pantheismus geführt werden, welcher den göttlichen Gedanken überall in die Stoffe eindringen und sich auf immanente Weise im Wachsen und Werden der Dinge verwirklichen lässt. Dieser Anschauung, die sogar mit einer geringen Modification zu einem vollständigen Naturalismus fortgebildet werden konnte, steht jedoch bei Aristoteles eine *transcendente Gottesidee* gegenüber, welche in theoretischer Hinsicht auf dem ächt aristotelischen Gedanken ruht, dass alle Bewegung in letzter Instanz von einem Unbewegten ausgehen müsse.

"Die *empirischen* Anflüge bei Aristoteles finden sich theils in vereinzelten Aussprüchen, von denen die wichtigsten jedenfalls diejenigen sind, welche den Respect vor den Thatsachen fordern, theils aber in seiner Lehre von der Substanz, die freilich an einem

unheilbaren Widerspruch krankt. Aristoteles — hierin grundverschieden von Plato—nennt im ersten und eigentlichen Sinne die einzelnen Wesen und Dinge Substanzen. In ihnen ist die Form, das Wesentliche, verbunden mit dem Stoff; das Ganze ist ein concretes und durchaus reales Sein; ja, Aristoteles redet bisweilen so, als komme dem concreten Dinge eigentlich allein volle Wesenheit zu. Dies ist der Standpunkt der mittelalterlichen Nominalisten, die aber in der That die Meinung des Aristoteles durchaus nicht auf ihrer Seite haben; denn Aristoteles verdirbt gleich Alles wieder damit, dass er noch eine zweite Art von Substanz zunächst in den Artbegriffen, sodann aber in den allgemeinen Begriffen überhaupt zulässt. Nicht nur dieser hier vor meinem Fenster stehende Apfelbaum ist eine Wesenheit, sondern auch der Artbegriff bezeichnet eine solche. Nur wohnt das allgemeine Wesen des Apfelbaumes nicht etwa im Nebellande der Ideen, von wo es einen Ausfluss in die Dinge der Erscheinungswelt strahlt, sondern das allgemeine Wesen des Apfelbaumes hat seine Existenz in den einzelnen Apfelbäumen.

"Hier liegt in der That, so lange man sich an die Organismen hält, und hier nur Art und Individuen vergleicht, ein verführerischer Schein, der auch manche Neuere geblendet hat. Wir wollen versuchen, den Punkt wo Wahrheit und Irrthum sich scheiden, scharf zu bezeichnen. Stellen wir uns zunächst auf den nomalistischen Standpunkt, der ein vollkommen klarer ist. Es gibt nur einzelne Apfelbäume, einzelne Löwen, einzelne Maikäfer u. s. w., und ausser dem *Namen*, mit welchen wir die Summe der existirenden Gegenstände zusammenfassen, die durch ihre Aehnlichkeit oder ihre Gleichartigkeit zusammen gehören. Das "Allgemeine" ist nichts als der Name. Nun ist es nicht schwer, dieser Auffassungsweise den Schein der Oberflächlichkeit zuzuschieben, indem man darauf hinweist, dass es sich nicht um zufällige, beliebig vom Subject zusammengefasste Aehnlichkeiten handelt, sondern dass die objective Natur uns offenbar *geschlossene Gruppen* entgegenbringt,

welche durch ihre reale Zusammengehörigkeit uns zu dieser *Zusammenfassung zwingen.* Die verschiedensten Individuen von Löwen oder Maikäfern stehen einander doch ganz anders nahe, als der Löwe dem Tiger oder der Maikäfer dem Hirschkäfer. Diese Bemerkung ist unzweifelhaft richtig. Ihre Tragweite brauchen wir jedoch nicht lange zu prüfen, um zu finden, dass das *reale Band* welches wir der Kürze wegen ohne Weiteres einräumen wollen, auf jeden Fall, *etwas ganz Anderes* ist, als der Allgemeine Typus der Art, den wir in unserer Phantasie mit dem Namen "Apfelbaum" in Verbindung bringen.

" Man könnte nun die metaphysische Frage nach dem Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen, des Einen zum Vielen hier noch weiter verfolgen. Gesetzt es sei uns eine Formel der Stoffmischung oder der Erregungszustände in einer Keimzelle bekannt durch welche bestimmt werden könnte, ob der Keim sich zu den Formen des Apfel- oder des Birnbaums entfalten wird. Dann wird vermuthlich jede einzelne Keimzelle ausser den Bedingungen dieser Formel auch noch ihre individuellen Abweichungen und Zuthaten haben und *wirklich* ist im Grunde überall erst das Resultat aus dem Allgemeinen und Individuellen, oder vielmehr das concret Gegebene, worin gar keine Unterscheidung des Allgemeinen und Individuellen stattfindet. Die Formel liegt rein in unserm Geist.

"Man sieht hier leicht, dass dagegen nun wieder realistische Einsprache erhoben werden könnte; allein um den Irrthum der aristotelischen Lehre vom Allgemeinen zu verstehen, haben wir nicht nöthig, die Kette weiter zu verfolgen. Dieser Irrthum liegt schon weiter oben; denn Aristoteles *hält sich direct an das Wort.* Er sucht nichts Unbekanntes hinter dem allgemeinen Wesen des Apfelbaumes. Dasselbe ist vielmehr völlig bekannt. Das Wort bezeichnet direkt eine Wesenhaftigkeit und dies geht so weit, dass Aristoteles, in der Uebertragung dessen, was bei den Organismen gefunden wurde, auf andere Gegenstände, sogar an einem Beil noch die Individualität dieses bestimmten Beiles von seinem "Beilsein"

unterscheidet. Das "Beilsein" und der Stoff, das Metall, zusammengenommen machen das Beil und kein Stück Eisen kann Beil werden, ohne von der Form, die dem Allgemeinen entspricht, ergriffen und durchdrungen zu werden. Diese Tendenz; das Wesen unmittelbar *aus dem Wort* abzuleiten ist der Grundfehler der aristotelischen Begriffslehre und führt in ihren Consequenzen, so wenig sich Aristoteles mit denselben zu befassen liebt, doch folgerichtig zu dergleichen Ueberschätzung des Allgemeinen gegenüber dem Besondern, welche wir bei Plato finden. Denn ist erst einmal zugegeben, dass das Wesen der Individuen in der Art liege, so muss dann auf einer höhern Stufe wieder das Wesentlichste der Art, oder anders ausgedrückt *der Grund* der Arten, in der Gattung liegen u. s. w."

In der That zeigt sich denn auch dieser durchgreifende Einfluss der platonischen Anschauungen klar in *der Methode der Untersuchung*, welche Aristoteles anzuwenden pflegt. Da sieht man bald, dass sein Ausgehen von den Thatsachen und die Induction, welche von den Thatsachen zu den Principien aufsteigen soll, eine Theorie geblieben ist, welche Aristoteles selbst fast nirgend anwendet. Höchstens führt er etwa einige vereinzelte Thatsachen an und springt dann sofort von diesen zu den allgemeinsten Principien, die er fortan in rein deductivem Verfahren dogmatisch festhält. So demonstrirt Aristoteles aus allgemeinen Principien, dass es ausser unserer geschlossenen Weltkugel nichts geben könne; so kommt er zu seiner verderblichen Lehre von der "natürlichen" Bewegung eines jeden Körpers im Gegensatz zu der "gewaltsamen" Bewegung, zu der Behauptung, dass die linke Seite des Körpers kälter sei als die rechte, zu der Lehre vom Uebergang eines Stoffes in einen andern, von der Unmöglichkeit der Bewegung im leeren Raum, zu dem absoluten Unterschied von kalt und warm, schwer und leicht u. s. w. So construirt er a priori, wie viele Arten von Thieren es geben könne, beweist aus allgemeinen Principien, warum die Thiere diese oder jene Theile haben müssen, und zahlreiche andere Sätze,

die dann stets wieder mit strengster Consequenz angewandt werden und die in ihrer Gesammtheit eine erfolgreiche Forschung durchaus unmöglich machen. Diejenige Wissenschaft, zu welcher sich die platonische und aristotelische Philosophie am günstigsten stellen, ist natürlich die *Mathematik*, in welcher das deductive Princip so glänzende Resultate erzielt hat. Aristoteles betrachtet denn auch die Mathematik als das Vorbild aller Wissenschaften, allein ihrer Anwendung in der Erforschuug der Natur verschliesst er den Weg, indem er überall das Quantitative auf Qualitatives zurückführt, also genau den umgekehrten Weg einschlägt, wie die neuere Naturwissenschaft.

Mit der Deduction im Bunde steht die *dialectische* Behandlung der Streitfragen. Aristoteles liebt es, die Ansichten seiner Vorgänger historisch-kritisch zu erörtern. Sie sind ihm die Repräsentanten aller überhaupt möglichen Meinungen, denen dann seine eigene Ansicht abschliessend gegenübertritt. Uebereinstimmung Aller ist ein vollgültiger Beweis; Widerlegung aller andern Ansichten lässt die scheinbar einzig übrigbleibende als nothwendig erscheinen. Schon Plato unterschied das "Wissen" von der "richtigen Meinung" durch die Fähigkeit des Wissenden, alle Einwürfe dialektisch abzuweisen und die eigene Ansicht im Kampf der Meinungen siegreich zu behaupten. Aristoteles führt die Gegner selbst auf; er lässt sie ihre Ansichten darlegen, disputirt auf dem Papier mit ihnen und sitzt dann in eigener Sache zu Gericht. So tritt der Sieg im Disput an die Stelle des Beweises, der Meinungskampf an die Stelle der Analyse und das ganze Verfahren bleibt ein völlig subjectives, aus welchem wirkliche Wissenschaft nicht hervorgehen kann.

Wenn man sich nun fragt, wie es möglich war, dass ein solches System nicht nur dem Materialismus, sondern jeder empirischen Richtung überhaupt auf Jahrhunderte den Weg verschliessen konnte, und wie es möglich ist, dass "die organische Weltanschauung des Aristoteles" noch heute von einer mächtigen Schule als

die gegebene und unumstössliche Basis aller wahren Philosophie gepriesen wird, so dürfen wir dabei zunächst nicht vergessen, dass die Speculation überhaupt es liebt, an die naiven Anschauungen des Kindes und des Köhlers anzuknüpfen und so gleichsam im Gebiete des menschlichen Denkens das Niedrigste und das Höchste in Verbindung zu bringen gegenüber der relativistischen Mitte. Wir haben bereits gesehen, wie der consequente Materialismus zwar fähig ist in einer Weise, welche allen andern Systemen versagt bleibt, Ordnung und Zusammenhang in die sinnliche Welt zu bringen und wie er berechtigt ist, von hier aus selbst den Menschen mit sammt seinen Handlungen als Specialfall der allgemeinen Naturgesetze zu betrachten; wie aber dabei zwischen dem Menschen, als Gegenstand der empirischen Forschung und dem Menschen, so wie das Subject unmittelbar sich selbst weiss, eine ewige Kluft bestehen bleibt. Daher kehrt der Versuch immer und immer wieder, ob denn nicht vielleicht das Ausgehen vom Selbstbewusstsein eine befriedigendere Weltanschauung gebe und so stark ist der geheime Zug des Menschen nach dieser Seite, dass dieser Versuch hundertmal als gelungen betrachtet wird, wenn auch alle früheren Versuche bereits als unzulänglich erkannt sind.

Zwar wird es einer der wesentlichsten Fortschritte der Philosophie sein, wenn die Versuche endlich difinitiv aufgegeben werden, aber nimmer wird das geschehen, wenn der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft nicht auf anderem Wege seine Befriedigung erhält. Wir sind nun einmal nicht geschaffen, blos zu erkennen, sondern auch zu dichten und zu bauen, und mit mehr oder weniger Misstrauen gegen die definitive Gültigkeit dessen, was Verstand und Sinne uns zu bieten vermögen, wird die Menschheit immer wieder den Mann freudig begrüssen, der es versteht, in genialer Weise, alle Bildungsmomente seiner Zeit benutzend, jene Einheit der Welt und des Geisteslebens zu *schaffen*, welche unserer Erkenntniss versagt ist. Diese Schöpfung wird gleichsam nur der Ausdruck der Sehnsucht einer Zeitperiode nach dem Einen und Vollkommenen

sein, aber dies ist etwas Grosses und für die Erhaltung und Ernährung unseres geistigens Lebens so wichtig, wie die Wissenschaft, wiewohl nicht so dauerhaft als diese; denn die Forschung im Stückwerk des positiven Wissens und in den Relationen, welche allein den Gegenstand unserer Erkenntniss ausmachen, ist absolut durch ihre Methode und die speculative Erfassung des Absoluten kann nur eine relative Bedeutung als Audsdruck der Anschauungen eines Zeitalters in Anspruch nehmen.

Steht uns nun aber das aristotelische System beständig als eine feindliche Macht gegenüber in Beziehung auf die klare Unterscheidung dieser Gebiete, ist es noch immer das Urbild des Verkehrten, das grosse Beispiel dessen, was nicht sein soll, in seiner Vermengung und Verwechslung von Speculation und Forschung und in dem Anspruch, das positive Wissen nicht nur zusammenzufassen, sondern auch zu beherrschen; so müssen wir andererseits anerkennen, dass dies System das vollendetste Beispiel wirklicher Herstellung einer einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung ist, welches die Geschichte uns bisher gegeben hat. Mussten wir auch den Forscherruhm des Aristoteles schmälern, so bleibt doch allein die Art, wie er das Gesammtwissen seiner Zeit in sich aufnahm und zu einer Einheit verband, eine Riesenarbeit des Geistes und neben dem Verkehrten, das wir hier nachweisen müssten, finden sich auf allen Gebieten reiche Spuren eines durchdringenden Scharfsinns. Dazu verdient Aristoteles schon allein als Urheber der *Logik* einen hohen Ehrenplatz in der Philosophie und wenn die völlige Verschmelzung derselben mit seiner Metaphysik auch den Werth der Leistung an sich genommen beeinträchtigt, so steigt dadurch doch wieder die Kraft und der Zauber des Systems. In einem so fest gefugten Bau konnten die Geister ausruhen und ihre Stütze finden in gährender und treibender Zeit, als die Trümmer der alten Cultur verbunden mit den ergreifenden Ideen einer neuen Religion in den Köpfen der Abendländer eine so grosse und trübe Bewegung und ein so stürmisches Ringen nach neuen Formen hervorrief. Wie

wohl war es unsern Vorfahren in dem geschlossenen Ring des sich ewig umwälzenden Himmelsgewölbes auf ihrer ruhenden Erde, und welche Zuckungen rief der scharfe Luftzug hervor, der aus der Unendlichkeit hereindrang, als Kopernikus diese Hülle sprengte!

Die radikalen Reformen des platonischen Staates sind wie die conservativen Erörterungen der aristotelischen Politik einem Staatsideal gewidmet, welches dem überhandnehmenden Individualismus kräftigen Widerstand leisten soll. Der Individualismus lag aber in der Zeit und ein ganz anderer Schlag von Männern tritt jetzt auf und bemächtigt sich des Zeitgedankens. Wieder sind es die Aussenwerke der griechischen Welt, welche der folgenden Epoche die Mehrzahl ihrer hervorragenden Philosophen geben; und zwar diesmal nicht jene alten hellenischen Colonien in Ionien und Grossgriechenland, sondern vorwiegend Gegenden, in welchen das griechische Element mit fremden, besonders orientalischen Culturkreisen in Verbindung trat. Die Liebe zur positiven *Naturforschung* trat in diesem Zeitalter wieder lebhafter hervor, allein die Gebiete begannen sich zu trennen. Wenn auch Naturforschung und Philosophie niemals im Alterthume in jenen feindlichen Gegensatz traten, den wir in der Gegenwart so oft beobachten, so sind doch die grossen Namen auf beiden Gebieten nicht mehr dieselben; die Forscher pflegten sich einer Philosophenschule in freierer Weise anzuschliessen und die Häupter der Philosophenschulen waren nicht mehr Forscher, sondern vor allen Dingen Vertreter und Lehrer ihres Systems. Der practische Gesichtspunkt, den Sokrates in der Philosophie geltend gemacht hatte, verband sich jetzt mit dem Individualismus und trat dadurch nur noch einseitiger hervor; denn die Stützen, welche Religion und Staatsleben dem Bewusstsein des Einzelnen in der früheren Periode noch dargeboten hatten, brachen jetzt gänzlich zusammen und der vereinsamte Geist suchte seinen einzigen Halt in der Philosophie.

Unter den Schulen welche die sokratische Richtung mehr oder minder einseitig verfolgten, sind die kynische (Anthisthenes),

die megarische (Euklid) und die kyrenische (Aristipp) zu erwähnen. Eine andere Richtung schlug die stoische Schule (Zeno aus Cittium) ein.

Die *Stoiker* stellen die Logik und Physik thatsächlich in den Dienst der Ethik, obschon sie grösstentheils der Physik den Vorrang vor der Ethik absprechen. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die mit sinnlicher Klarheit das Object ergreifende Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor: die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden. An die Stelle der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei den Stoikern die Lehre von den subjectiven Begriffen, die durch Abstraction gebildet werden; in der objectiven Realität gibt es nur Einzelwesen. Das höchste Lebensziel oder das höchste Gut ist die *Tugend*, d. h. das naturgemässe Leben, die Uebereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen.

Angebahnt durch die Stoiker erneuerte sich in Epikur ein consquenter, auf rein mechanischer Weltanschauung ruhender Materialismus.

Epikur 341 v. Chr. zu Gargettos bei Athen geboren, trat in Mytilene und Lampsakos als Lehrer auf, ging dann wieder nach Athen zurück und eröffnete daselbst in seinem 36. Lebensjahre in einem Garten eine Schule, den er bei seinem Tode 270 v. Chr. seinen Schülern erblich überliess. Deshalb hiess auch die Schule des Epikur "die epikuräischen Gärten," welche die Aufschrift getragen haben sollen: "Fremdling, hier wird dir's wohl sein; hier ist das höchste Gut die Lust." Sein System fand später in Rom viele Anhänger und in T. Lucretius Carus 95—52 v. Chr., dem Verfasser des Lehrgedichtes *de rerum natura*, einen der beredsten Exponenten.

Die *Logik* stellt Epikur in den Dienst der Physik und diese

wiederum in den Dienst der Ethik. In dem dialektischen Verfahren findet er einen Abweg. Seine Logik, die er Kanonik nennt, soll die Normen (Kanones) der Erkenntniss und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren. Als Kriterien bezeichnet er die Wahrnehmungen und die Vorstellungen und die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich. Die Vorstellungen sind Erinnerungsbilder früherer Wahrnehmungen. Die Meinungen sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Eine Theorie der Begriffs- und Schlussbildung findet Epikur entbehrlich, da durch kunstmässige Definitionen, Eintheilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne.

Die *Naturlehre* des Epikur kommt im Wesentlichen mit der demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Doch lässt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben. Nichts wird aus dem Nichtsseienden, und nichts vergeht in ein Nichtsseiendes. Von Ewigkeit her existiren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Grösse und Schwere. Vermöge der Schwere bewegen sich die Atome ursprünglich nach Unten hin, und zwar sämmtlich in gleicher Schnelligkeit. Durch eine zufällige Abweichung einzelner Atome von der senkrechten Falllinie entstehen die ersten Collisionen; aus diesen gehen theils dauernde Verflechtungen hervor, theils durch das Abprallen Bewegungen nach Oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Erde und die sämmtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. Sie sind ungefähr von der Grösse, in welcher sie uns erscheinen. In den Intermundien wohnen die Götter. Die Thiere und Menschen sind Produkte der Erde; die Bildung der Menschen ist allmälig zu

höheren Stufen fortgeschritten. Die Worte sind ursprünglich nicht nach Willkür, sondern naturgemäss den Empfindungen und Vorstellungen entsprechend gebildet worden. Die Seele ist ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper, der durch die Gesammtmasse des Leibes verbreitet ist. Die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele. Die Sinneswahrnehmung wird durch materielle Bilder möglich, die von der Oberfläche der Dinge ausgehen. Die Meinung beruht auf der Fortwirkung der Eindrücke in uns. Der Wille wird durch die Vorstellungen angeregt, aber nicht mit Nothwendigkeit bestimmt. Die Willensfreiheit ist die Zufälligkeit, Unabhängigkeit von Ursachen, in der Selbstbestimmung.

Die epikureische *Ethik* setzt als höchstes Gut die Glückseligkeit. Epikur setzt dieselbe in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich theils an die Bewegung, theils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Cyrenaiker anerkannten: dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wenn ihr Mangel uns Pein macht. Die Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner theils geistig, theils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Cyrenaiker meinten sondern die geistigen sind die mächtigern; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt. Von den Begierden sind einige natürlich und nothwendig, andere zwar natürlich aber nicht nothwendig, andere endlich weder natürlich noch nothwendig. Nicht jede Lust ist zu erstreben, und nicht jeder Schmerz zu fliehen; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge die grösser sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft andern grössern Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die grösser ist als jener Schmerz. Bei einer

jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maass der Lust, die voraussichtlich theils unmittelbar, theils mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maass der theils unmittelbar, theils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen, und nach dem Uebergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen. Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich bethätigt, ist die Cardinaltugend. Aus ihr fliessen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiss in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung des höchstmöglichen Maasses von Lust bei dem möglichst geringen Maasse von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, dass nur der Tugendhafte jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte erreicht aber dasselbe gewiss. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der Weise, der als solcher die Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit theilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maasse der Glückseligkeit.

Epikur kam nie in Conflikt mit der Religion, denn er verehrte die Götter fleissig in der herkömmlichen Weise, ohne deshalb eine Ansicht von ihnen zu heucheln, die nicht die seinige war.

Das Dasein der Götter begründet er auf die klare subjective Erkenntniss, die wir von ihnen haben; aber nicht der sei gottlos, lehrte er, der die Götter der Menge leugnet, sondern vielmehr der, welcher den Meinungen der Menge von den Göttern anhängt. Man hat sie als ewige, unsterbliche Wesen zu betrachten, deren Seligkeit jeden Gedanken an eine Sorge oder ein Geschäft ausschliesst; daher gehen die Ereignisse der Natur ihren Gang nach ewigen Gesetzen und niemals greifen die Götter ein, deren Hoheit man beleidigt, wenn man glaubt, dass sie sich um uns kümmern; wir müssen sie aber verehren um ihrer Vollkommenheit willen.

Fasst man diese zum Theil widersprechend scheinenden Aeuss-

erungen zusammen, so ist wohl kein Zweifel, dass Epikur in Wahrheit die Vorstellung von den Göttern als ein Element edlen menschlichen Wesens verehrte und nicht die Götter selbst als äussere Wesen. Unter diesem Geschichtspunkt einer subjectiven, das Gemüth zu harmonischer Stimmung bringenden Gottesverehrung allein lassen sich die Widersprüche lösen, in welche uns sonst das System Epikurs verwickelt bleiben müsste. Denn wenn die Götter *sind*, aber nicht *wirken*, so würde das der gläubigen Frivolität der Massen gerade genügen, um sie zu *glauben*, aber sie nicht zu *verehren*, und Epikur thut im Grunde das Umgekehrte. Er verehrt die Götter um ihrer Vollkommenheit willen; dies konnte er thun, gleichviel, ob diese Vollkommenheit sich in ihren äussern Wirkungen zeigt, oder ob sie nur in unsern Gedanken als Ideal sich entfaltet; und letzteres scheint sein Standpunkt gewesen zu sein.

In diesem Sinne dürfen wir auch nicht denken, dass seine Verehrung der Götter lediglich Heuchelei gewesen sei, um sich mit der Masse des Volks und mit der gefährlichen Priesterschaft auf gutem Fuss zu erhalten; sie kam ihm gewiss vom Herzen, da seine sorglosen und schmerzlosen Götter in der That das wirkliche Ideal seiner Philosophie gleichsam verkörpert darstellten. Es war höchstens eine Concesssion an das Bestehende und gewiss eine süsse Jugendgewohnheit zugleich, wenn er sich hier den Formen anschloss, die allerdings von seinem Standpunkt aus mindestens als willkürlich und in ihren Besonderheiten gleichgültig erscheinen mussten.

So konnte Epikur durch weise Frömmigkeit sein Leben würzen und dennoch das Bestreben in den Mittelpunkt seiner Philosophie setzen, jene Beruhigung der Seele zu gewinnen, die allein in der *Befreiung von thörichtem Aberglauben* ihre unerschütterliche Grundlage findet. So lehrte denn Epikur ausdrücklich, dass auch die Bewegung der Himmelskörper nicht auf Wunsch oder Antrieb eines göttlichen Wesens erfolge; auch seien die Himmelskörper nicht selbst göttliche Wesen, sondern alles sei durch eine ewige

Ordnung geregelt, nach der Entstehen und Vergehen wechseln müsse. Den Grund dieser ewigen Ordnung zu erforschen ist das Geschäft des Naturforschers, und in dieser Erkenntniss finden die vergänglichen Wesen ihre Glückseligkeit.

Die blosse historische Kenntniss der Naturvorgänge ohne Wissen um die Gründe hat keinen Werth; denn sie befreit nicht von Furcht und erhebt nicht über den Aberglauben. Je mehr Ursachen der Veränderung wir gefunden haben, desto mehr erhalten wir die *Ruhe der Betrachtung*, und man darf nicht glauben, dass diese Forschung ohne Einfluss auf die Glückseligkeit sei. Denn die vornehmste Unruhe entsteht dem menschlichen Herzen daraus, dass man diese irdischen Dinge als unvergänglich und beseligend ansieht, und alsdann vor jeder Veränderung, die dennoch eintritt, zittern muss. Wer den Wechsel der Dinge als nothwendig zu ihrem Wesen gehörig ansieht, ist offenbar frei von dieser Noth.

Andere fürchten nach den alten Mythen eine ewige unglückliche Zukunft, oder wenn sie zu klug sind dieses zu glauben, so fürchten sie wenigstens die Beraubung alles Gefühls, welche der Tod mit sich bringt, als ein Uebel, gleichsam als könnte die Seele dasselbe noch fühlen. Der Tod ist aber für uns gleichgültig, denn er beraubt uns ja eben der Empfindung. So lange wir sind, ist der Tod nicht da; wenn nun aber der Tod da ist, sind wir nicht mehr da. Man kann aber auch nicht das Herannahen eines Dinges fürchten, das an sich selbst nichts Fürchterliches hat. Noch thörichter ist es freilich einen frühen Tod zu rühmen, den man sich ja gleich selbst geben kann. Für den ist kein Uebel mehr im Leben, der sich wahrhaft überzeugt hat, dass nicht zu leben kein Uebel mehr sei.

Jede Lust ist ein Gut, jeder Schmerz ist ein Uebel; aber desshalb ist noch nicht jede Lust zu verfolgen und jeder Schmerz zu fliehen. Bleibende Wollüste sind allein die Seelenruhe und die Schmerzlosigkeit, und diese sind daher der wahre Zweck des Daseins. (16)

Auf diesen Punkt weicht Epikur schroff ab von Aristipp, der die Lust in der Bewegung fand und die einzelne Lust für den wahren Zweck erklärte. Das stürmische Leben Aristipp's, gegenüber dem ruhigen Gartenleben Epikurs zeigt, wie dieser Gegensatz durchgeführt wurde. Unruhige Jugend und zurückgezogenes Alter der Nation wie der Philosophie scheinen sich zugleich in diesen Gegensätzen zu spiegeln. Nicht weniger tritt Epikur dem Aristipp, von dem er so viel gelernt hat, gegenüber, indem er die geistige Lust für höher und vorzüglicher erklärte, als die physische, denn der Geist werde nicht nur vom Gegenwärtigen, sondern auch von Vergangenem und Zukünftigem erregt.

Die griechische Philosophie begann mit den ionischen Naturphilosophen und sie schliesst ab mit Epikur und seiner Schule. Als Epikur zu *Athen* inmitten seines Schülerkreises heiter sein einundsiebzigjähriges Leben beschlossen, war bereits in *Alexandrien* ein neuer Schauplatz griechischen Geisteslebens eröffnet. ([17])

Beim Endpunkte der kurzen und glänzenden Bahn, welche die alte Cultur durchlaufen, finden wir Alles verändert. Der Grundsatz von der *Gesetzmässigkeit und Erkennbarkeit der Naturvorgänge* steht über jeden Zweifel erhaben; das Streben nach dieser Erkenntniss hat seine geordneten Bahnen gefunden. Die positive Naturwissenschaft, auf scharfe Erforschung des Einzelnen und lichtvolle Zusammenstellung der Ergebnisse dieser Erforschung gerichtet, hat sich bereits völlig getrennt von der speculativen Naturphilosophie, die über die Grenze der Erfahrung hinaus zu den letzten Gründen der Dinge hinabzusteigen sucht. Die Naturforschung hat eine bestimmte Methode gewonnen. Willkürliche Beobachtung ist an die Stelle der zufälligen getreten; Instrumente dienen die Beobachtung zu schärfen und ihre Ergebnisse festzuhalten: man experimentirt.

Die exacten Wissenschaften hatten an einer glänzenden Bereicherung und Vervollkommnung der *Mathematik* jenes Werkzeug gewonnen, welches den Griechen, den Arabern und den germa-

nisch-romanischen Völkern der Neuzeit Stufe um Stufe die grossartigsten praktischen und theoretischen Errungenschaften zuführte. Plato und Pythagoras hauchten ihren Schülern den Trieb mathematischen Sinnes ein. Die Bücher Euklids bilden nach mehr als zweitausend Jahren im Vaterlande Newton's noch die erste Grundlage des mathematischen Unterrichts, und die uralte synthetische Methode feierte noch in den "mathematischen Elementen der Naturphilosophie" ihren letzten und grössten Triumph.

Die *Astronomie* leistete an der Hand feiner und verwickelter Hypothesen über die Bewegung der Himmelskörper ungleich mehr als jene uralten Beobachter der Gestirne, die Völker von Indien, Babylonien und Aegypten je zu erreichen vermocht hatten. Eine sehr nahe zutreffende Berechnung des Planetenstandes, der Mond- und Sonnenfinsternisse, genaue Verzeichnung und Gruppirung der Fixsterne bildet noch nicht die Grenze des Geleisteten. Selbst der Grundgedanke des kopernikanischen Systems, die Versetzung der Sonne in den Mittelpunkt des Weltalls, findet sich bei Aristarch von Samos, dessen Ansicht Kopernikus sehr wahrscheinlich gekannt hat.

Betrachtet man die *Erdtafel des Ptolomäus*, so findet man freilich noch das fabelhafte Südland, welches Afrika mit Hinterindien verbindet und den indischen Ocean zu einem zweiten und grösseren Mittelmeer macht; allein Ptolomäus gibt dies Land nur als Hypothese; und wie sauber sieht es bereits in Europa und den näheren Theilen von Asien und Afrika aus. Längst war die Kugelgestalt der Erde allgemein angenommen. Eine methodische Ortsbestimmung durch Längen- und Breitegrade bildet ein festes Gerüst zur Behauptung des Errungenen und Einfügung aller neuen Entdeckungen. Selbst der Umfang der ganzen Erde ist schon nach einer sinnreichen Sternbeobachtung abgeschätzt. Lief hierbei ein Irrthum unter, so war es eben dieser Irrthum, welcher zur Entdeckung Amerika's führte, als Columbus auf Ptolomäus fussend, den westlichen Seeweg nach Ostindien suchte.

Schon lange vor Ptolomäus hatten die Forschungen des Aristoteles und seiner Vorgänger eine Fülle von Kenntnissen über die Thier- und Pflanzenwelt naher und ferner Länder verbreitet. Genaue Beschreibungen, anatomisches Erforschen des innern Baues der organischen Körper bildete die Vorstufe zu einer zusammenfassenden Betrachtung der Formen, die von der niedersten zur höchsten hinauf, als eine fortlaufende Bethätigung gestaltender Kräfte erfasst wurden, welche im Menschen endlich das vollendetste Gebilde der Erde darstellen. Liefen auch zahlreiche Irrthümer hier noch mit unter, so war doch, so lange der Geist fernerer Forschung anhielt, die Basis von unendlichem Werth. Alexanders Eroberungszüge im Orient kamen der Bereicherung der Wissenschaft zu gut und befreiten und erweiterten den Gesichtskreis durch Vergleichung. Alexandrias Fleiss mehrte und sichtete das Material. Als daher der ältere *Plinius* in seinem allumfassenden Werke das Ganze der Natur und Cultur zur Darstellung zu bringen suchte, konnten schon tiefe Blicke in den Zusammenhang des Menschenlebens mit dem Weltganzen gethan werden. Diesem rastlosen Geist, der sein grosses Werk mit einer Anrufung der Allmutter Natur beschloss und sein Leben in der Beobachtung eines Vulkans endete, war der Einfluss der Natur auf das geistige Leben des Menschen ein fruchtbarer Gesichtspunkt der Betrachtung und ein begeisternder Stachel der Forschung.

In der *Physik* umfasst die Wissenschaft der Alten eine auf Experimente begründete Einsicht in die Grundlagen der Akustik, der Optik, der Statik, der Lehre von den Gasen und Dämpfen. Von den Untersuchungen der Pythagoraer über Höhe und Tiefe der Töne, bedingt durch die Massenverhältnisse der tönenden Körper, bis zu den Experimenten des Ptolomäus über die Brechung des Lichtes legte der Geist hellenischer Forschung einen weiten Weg erfolgreichen Schaffens zurück. Die gewaltigen Bauwerke, Kriegsmaschinen und Erdarbeiten der Römer beruhten auf einer wissenschaftlichen Theorie und wurden mit exacter Anwendung derselben

so schnell und leicht als möglich ausgeführt, während die vielfach noch colossaleren Leistungen der Orientalen mehr durch grossartige Verwendung von Zeit und Menschenkraft unter dem Druck despotischer Dynastien zu Stande gekommen sind.

Die *wissenschaftliche Medicin*, gipfelnd in *Galenus* aus Pergamus, hatte das körperliche Leben in seinem schwierigsten Element, der Nerventhätigkeit, bereits aufgeklärt. Das Gehirn, früher als todte Masse betrachtet, deren Nutzen man noch weniger einsah, als die Neuerer den der Milz, war zum Sitz der Seele und der Funktionen der Empfindung erhoben worden. Sömmering fand im vorigen Jahrhundert die Gehirnlehre noch fast auf demselben Punkte, wo Galenus sie gelassen. Man kannte im Alterthum auch die Bedeutung des Rückenmarks, man wusste, Jahrtausende vor Ch. Bell, Empfindungs- und und Bewegungsnerven zu unterscheiden, und Galenus heilte Lähmungen der Finger zum Staunen seiner Zeitgenossen durch Einwirkung auf diejenigen Theile des Rückenmarks, denen die betreffenden Nerven entspringen. Kein Wunder, dass Galenus auch die *Vorstellungen* schon als Resultate der Zustände des Körpers ansah.

Unterdess war das Christenthum in die Welt getreten und drohte dem in sich selbst verfallenden Heidenthum den Untergang; zwar konnte es sich weder gegen das Eindringen orientalischer Gnosis noch gegen griechische Cultur und Wissenschaft abschliessen, aber sein Stützpunkt, der Begriff einer göttlichen Offenbarung, erlaubte ihm nicht menschliche Weisheit und Wissenschaft für ebenbürtig zu erklären. Nur als Vorbereitung für die geoffenbarte Religion konnte und wollte es im günstigsten Falle die alte Philosophie gelten lassen.

Der grossartigste, obwohl fruchtlose Reactionsversuch des Heidenthums gegen das Christenthum war der alexandrinische Neuplatonismus. Orientalische Anschauungen mit platonischen und aristotelischen Lehren in Eins verschmelzend, setzte er der christlichen Offenbarung eine speculative Intuition entgegen, aber er

verlor sich bald in ein phantastisches Spiel, in eine Apologie des Aberglaubens, und nachdem er mit der Anerkennung der christlichen Kirche durch den Staat seine politische Stütze verloren hatte, sank er zugleich mit dem Heidenthum.

Für die Philosophie hatte die Erhebung des Christenthums zunächst die Folge, dass von den christlichen Lehrern alle philosophische Probleme lediglich von Seiten ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben aufgefasst wurden, und da sich das Christenthum schon längst sehr bestimmt, als ein System von Dogmen auszubilden angefangen hatte, so musste unter seiner Herrschaft die alte Unbefangenheit, die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung verkümmern. Dieser Geist der Kirche, die sich bald als Hierarchie ausbildete, wirkte mit dem Umsturz des römischen Reichs und der Ueberschwemmung des Abendlandes durch naturkräftige aber rohe Völker zusammen, um die alte Cultur und mit ihr die Philosophie für eine lange Reihe von Jahrhunderten vergessen zu machen.

Was nun die Wirksamkeit und den Einfluss der alexandrinischen Schule anbelangt, so liegt die Zeit noch nicht fern, in der man sich darin gefiel, alexandrinischen Geist als das Stichwort für thatenscheue Gelehrsamkeit und pedantische Wissenskrämerei zu gebrauchen. Selbst mit der Anerkennung alexandrinischer Forschungen verbindet man noch jetzt in der Regel den Gedanken, dass nur der völlige Schiffbruch eines tüchtigen nationalen Lebens dem rein theoretischen Bedürfnisse der Erkenntniss eines solchen Raum habe zugestehen können.

Diesen Ansichten gegenüber ist es von Wichtigkeit, auf den schöpferischen Geist, auf den lebendigen Funken eines grossartigen und in seinem Ziel wie in seinen Mitteln kühnen und gediegenen Strebens hinzuweisen, das uns die Gelehrtenwelt Alexandrias bei näherem Einblicke zeigt. Denn wenn die griechische Philosophie, aus materialistischen Anfängen entsprossen, nach einem kurzen und glänzenden Kreislauf alle erdenklichen Standpunkte in materialis-

tischen Systemen und materialistischen Wendungen anderer Systeme ihren Abschluss fand, so hat man ein Recht, nach dem Endresultate aller dieser Wanderungen zu fragen.

Dieses Endresultat kann man in verschiedenem Sinne aufsuchen. In philosophischen Kreisen hat eine Construction hie und da Beifall gefunden, welche den Gang der Philosophie mit dem Verlauf eines Tages von Nacht durch Morgen und Mittag und Abend wieder zur Nacht hin vergleicht. Die ionischen Naturphilosophen einerseits, der Epikureismus andrerseits fallen dann der Nacht anheim. Man darf aber nicht vergessen, dass der Abschluss der griechischen Philosophie mit der Rückkehr Epikurs zu den einfachsten Grundanschauungen nicht in den Zustand poesievoller Kindheit der Nation zurückführte, sondern vielmehr den natürlichen Uebergang bildete zu einem Zeitalter der fruchtbarsten Forschungen auf dem Felde der positiven Wissenschaften.

Historiker halten sich zwar gern an die Thatsache, dass in Griechenland der reissend schnelle Entwicklungsgang der Philosophie eine unheilbare Trennung zwischen dem Denken der geistigen Aristokratie nud dem Dichten und Trachten des Volkes hervorbrachte, dass diese Trennung den Untergang der Nation herbeiführte. Allein man kann dies letztere zugeben und dabei wohl festhalten, dass der Untergang der einzelnen Nation den Fortschritt der Menschheit nicht aufhebt, ja, dass eben im Untergang der Nation das Resultat ihres Strebens, gleich dem Samen der hinwelkenden Pflanze, am gereiftesten und eben desshalb am vollendesten ausgebildet ist. Sieht man dann, wie solche Resultate wirklich in späteren Zeiten zum Lebenskeim neuer ungebahnter Fortschritte werden, so wird man auch den Gang der Philosophie und der wissenschaftlichen Forschung von einem höhern culturhistorischen Standpunkte aus unbefangener betrachten. Nun lässt sich aber in Wirklichkeit nachweisen, wie die glänzende Naturforschung unserer Zeit in der Epoche ihres Entstehens überall anknüpft an die Ueberlieferung der Alexandriner.

Weltbekannt sind die Bibliotheken und Schulen von Alexandria, die Munificenz der Könige, der Eifer der Lehrer und Lernenden. Allein alles das ist es nicht, was Alexandria's historische Bedeutung macht: es ist vielmehr der Lebensnerv aller Wissenschaft, *die Methode*, die hier zum erstenmal in einer Weise auftrat, die für alle Folgezeit entschied; und dieser methodologische Fortschritt ist nicht beschränkt auf diese oder jene Wissenschaft, selbst nicht auf Alexandria allein, er ist vielmehr das gemeinsame Kennzeichen hellenischen Forschens nach Abschluss der speculativen Philosophie. Die *Grammatik*, begründet in ihren ersten Elementen durch die Sophisten, fand in dieser Zeit einen *Aristarch* von Samothrake, das Vorbild der Kritiker, einen Mann, von dem die Philologie unserer Tage noch gelernt hat.

In der *Geschichte* begann *Polybius* Ursachen und Wirkungen in organischen Zusammenhang zu setzen. An *Manetho's* chronologische Forschungen suchte in der neuern Zeit der grosse Scaliger wieder anzuknüpfen.

Euklid schuf die Methode der *Geometrie* und gab die Elemente, die noch in unsern Tagen dieser Wissenschaft zu Grunde liegen.

Archimedes fand in der Theorie des Hebels das Fundament der ganzen *Statik*; von ihm bis auf Galilei machten die mechanischen Wissenschaften keinen Fortschritt mehr.

Ganz besonders aber glänzt unter den Wissenschaften dieser Epoche die *Astronomie*, die seit Thales und Anaximander geruht hatte. Sehr bezeichnend spricht Whewell von der "inductiven Epoche Hipparch's," denn in der That war es *die inductive Methode* in ihrer ganzen Gründlichkeit und Genialität, die zum ersten Male von *Hipparch* gehandhabt wurde. Die Beweiskraft der inductiven Methode beruht aber auf der Voraussetzung eben jener Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit des Weltganges, welche Demokrit zuerst entscheidend zum Bewusstsein gebracht hatte. Hieraus erklärt sich auch der tiefgreifende Einfluss der Astronomie in den Tagen des Kopernicus und Keppler, der wahren Wiederhersteller jener Methode, die Baco formulirte.

Die nothwendige Ergänzung der inductiven Methode, der zweite Grundpfeiler unserer heutigen Wissenschaften, ist bekanntlich das *Experiment.* Auch dieses wurde zu Alexandria geboren, und zwar in den Schulen der Medicin. Durch *Herophilus* und *Erasistratus* wurde die *Anatomie* zur Grundlage medicinischen Wissens gemacht, und selbst Vivisectionen scheinen im Gebrauch gewesen zu sein. Eine einflussreiche Schule entstand, welche die Empirie im besten Sinne des Wortes zu ihrem Princip machte und grosse Fortschritte lohnten dies Streben. Fassen wir all diese glänzenden Erscheinungen zusammen, so muss uns das alexandrinische Studium mit hoher Achtung erfüllen. Es war nicht Mangel an innerer Lebensfähigkeit, sondern der Gang der Weltgeschichte, der diesem Streben vorläufig ein Ziel setzte, und man kann sagen, dass die Herstellung der Wissenschaften zunächst eine Herstellung der alexandrinischen Principien war.

Unter allen Philosophenschulen des Alterthums blieb die Schule der Epikuräer die geschlossenste und unveränderlichste. Wie die Beispiele äusserst selten sind, dass ein Epikuräer später zu andern Systemen überging, so findet man auch kaum einen Versuch zur Weiterbildung oder Umbildung der einmal angenommenen Lehren bis auf die spätesten Ausläufer der Schule. Diese sectenhafte Geschlossenheit zeugt für das starke Uebergewicht der ethischen Seite des Systems über die physikalische. Als *Gassendi* im siebenzehnten Jahrhundert das System Epikur's an's Licht zog und es dem aristotelischen gegenüberstellte, suchte er freilich auch die Ethik Epikurs, so weit es auf christlichem Boden anging, geltend zu machen und es lässt sich nicht leugnen, dass auch diese ein starkes Ferment für die Entwicklung des modernen Geistes abgegeben hat. Das Werk aber, durch dessen Vermittlung das System Epikurs schon seit dem Beginn des Wiederauflebens der Wissenschaften mächtigen Einfluss auf die Denkweise der neuen Völker gewann, ist das Lehrgedicht des Römers T. Lucretius Carus. ([16])

Die alte Cultur ward zur Mumie im byzantinischem Christen-

thum und feierte ihren Auferstehungsmorgen erst im germanisch-romanischen Europa nach dem dumpfen Traumleben eines ganzen Jahrtausends, dessen Räthsel zum grossen Theil noch ungelöst sind.

Im Mohamedanismus entwickelte sich im Zusammenhang mit dem glänzenden Aufschwung der arabischen Cultur, am frühesten ein freier philosophischer Geist, der zunächst auf die Juden des Mittelalters und sodann auf die abendländischen Christen mächtig zurückwirkte. Schon vor dem Bekanntwerden der griechischen Philosophie bei den Arabern brachte der Islam zahlreiche Secten und theologische Schulen hervor, von denen einige den Gottesbegriff so abstract fassten, dass keine philosophische Speculation in dieser Richtung weiter gehen könnte, während andere nichts glaubten, als was sich greifen und beweisen lässt; wieder andere den Fanatismus mit dem Unglauben in phantastischen Systemen zu verbinden wussten. An der hohen Schule zu Basra entwickelte sich sogar schon unter der Protektion der Abessiden eine Schule, welche in rationalistischer Weise Vernunft und Glauben zu vereinigen suchte. Neben diesem reichen Strome rein islamitischer Theologie und Philosophie, den man nicht mit Unrecht mit der Scholastik des christlichen Mittelalters verglichen hat, bildet die peripatetische Schule, die man gewöhnlich im Auge hat, wenn von der arabischen Philosophie des Mittelalters die Rede ist, nur einen vergleichsweise unbedeutenden Zweig mit wenig innerer Mannigfaltigkeit, und *Averroes*, dessen Name im Abendlande nächst dem des Aristoteles am meisten genannt wurde, glänzt keineswegs als ein Stern erster Grösse am Himmel der muhamedanischen Philosophie. Vielmehr beruht seine Bedeutung wesentlich darauf, dass er es ist, der die Resultate der arabisch-aristotelischen Philosophie als letzter hervorragender Vertreter derselben zusammenfasst und in einer ausgedehnten literarischen Thätigkeit, namentlich durch seine Commentare zum Aristoteles, dem Abendlande überliefert hat.

Averroes, eigentlich Iba-Roschd, wurde 1120 zu Cordova in Spanien geboren, wo sein Vater das Amt eines Oberrichters und

Mufti bekleidete. Er genoss den Unterricht der berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, wie in der Rechtswissenschaft des Iba-Razek, in der Medicin des Iba-Harun, in der Philosophie des Iba-Badscha. Wegen seiner Talente und Kenntnisse erhielt er unter dem altmohamedanischen Sultan Jussuf 1163—1184, der ihm sein volles Vertrauen schenkte, die höchsten Ehrenämter und wirkte bald in Marokko, bald in Sevilla oder Cordova. Auch bei dessen Nachfolger Almansor-Billah stand Averroes anfangs in hoher Gunst, doch wurde er aus Neid von seiner Gegenpartei am Hofe der Abweichung von den Lehren des Koran beschuldigt. Averroes fiel deshalb in Ungnade, wurde seiner Aemter entsagt und lebte verbannt zu Elisena oder Lucena bei Cordova. Nach einigen Jahren als der Sultan selbst an den philosophischen Studien Interesse gefunden, ward er wieder an den Hof nach Morokko berufen und mit Gunstbezeugungen überhäuft, allein er starb bald darauf am 12. December 1198.

Anschliessend an Averroes holten die Scholastiker des Mittelalters die Schriften des Aristoteles, namentlich über die Kategorien wieder hervor, und verbreiteten die aristotelischen Definitionen der Substanz, der Form und der Materie, und den aristotelischen zugleich aber auch tief in der menschlichen Natur begründeten Grundirrthum des Begriffs der *Möglichkeit*, der die Quelle der meisten und schlimmsten metaphysischen Irrthümer ist, im ganzen Abendlande und führte zum Zusammenhange der ultraformalen Logik der scholastischen Schulen und der sophistischen Disputirkünste mit dem wiedererwachenden Empirismus, welcher schliesslich die ganze Scholastik hinwegfegte, und dessen Spuren bis in die Gegenwart hineinreichen. Der entschiedenste Empiriker unter den namhaften Logikern der Gegenwart, John Stuart Mill, eröffnet sein System der Logik mit zwei Aussprüchen von Condorcet und von W. Hamilton, welche den Scholastikern hohes Lob spenden wegen der Feinheit und Präcision, welche sie dem sprachlichen Ausdruck der Gedanken verliehen haben. Mill selbst nimmt mehrere Unterscheidungen verschiedener Arten der Wortbedeutung in seine Logik

auf, welche der Scholastik jener letzten Jahrhunderte des Mittelalters angehören, die man gewöhnlich als eine ununterbrochene Kette von Absurditäten zu betrachten pflegt. Das Räthsel löst sich aber bald, wenn man von der Erwägung ausgeht, dass es ein Hauptverdienst der englischen Philosophie seit Hobbes und Locke war, uns von der falschen Herrschaft leerer Worte in der Speculation zu befreien und den Gedanken mehr an die *Dinge* zu knüpfen, statt an überlieferte Ausdrücke. Um aber dazu zu gelangen, musste die Lehre von den Wortbedeutugen an der Wurzel gefasst und mit einer scharfen Kritik des Verhälnisses von Wort und Sinn begonnen werden.

Zu erwähnen ist noch einer besondern Form des vergeblichen mittelalterlichen Ringens nach Denkfreiheit, nämlich der Lehre von der *zweifachen Wahrheit*, der philosophischen und der theologischen, welche man als nebeneinander bestehend annahm, ungeachtet sie ganz entgegengesetzten Inhalt haben. Der Hauptsitz dieser Lehre war im 13. Jahrhundert die Universität *Paris*, wo schon vor der Mitte des Jahrhunderts sogar die seltsam klingende Lehre auftauchte, "dass es von Ewigkeit her viele Wahrheiten gegeben habe, welche nicht Gott selbst wären." Ein pariser Lehrer, Johann de Brescain, entschuldigte sich im Jahre 1247 wegen seiner "Irrthümer" mit der Bemerkung, er habe die vom Bischof ketzerisch befundenen Sätze nicht "theologisch," sondern "philosophisch" gelehrt.

In die durch die Scholastiker geförderte Regenerationsbewegung von der Mitte des 15. bis auf die Mitte des 17. Jahrhunderts, lassen sich vier Epochen unterscheiden, die zwar nicht bestimmt gegen einander abgegrenzt, wohl aber in ihren Grundzügen merklich von einander verschieden sind. Die erste vereinigt das Hauptinteresse Europas in der *Philologie*. Es war die Zeit eines Laurentius Valla, eines Angelus Politianus und des grossen Erasmus, der den Uebergang zur theologischen Epoche bildet. Die Herrschaft der Theologie wird durch die Stürme der Reformationszeit hinläng-

lich bezeichnet, sie unterdrückte eine Zeit lang fast jedes andere wissenschaftliche Interesse, namentlich in Deutschland. Dann erst traten die *Naturwissenschaften*, die seit dem Beginn der Regenerationszeit in den stillen Werkstätten der Forscher erstarkt waren, in dem glänzenden Zeitalter eines Kepler und Galilei beherrschend in den Vordergrund. In vierter Linie erst folgte die *Philosophie*, wenn auch der Culminationspunkt der grundlegenden Thätigkeit eines Baco und Descartes nicht viel später fällt, als die grossen Entdeckungen Keplers. Alle diese Epochen schöpferischer Arbeit waren noch in frischer Nachwirkung auf die Zeitgenossen, als die materialistische Naturphilosophie um die Mitte des 17. Jahrhunderts durch Gassendi und Hobbes wieder systematisch ausgebildet wurde.

So beginnt mit dem 17. Jahrhundert die neue Philosophie, bedingt durch die Emanzipation von hergebrachten Autoritäten, auf der einen Seite in Baco von Verulam auf die Naturforschung hinweisend, auf der andern in Descartes die allgemeinen Bedingungen der Erkenntniss erforschend und sie schuf die Vorarbeiten zu der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, die in Kant ihren Abschluss fand.

"Die ersten Regungen der neuern Zeit, sagt Strauss, waren schon im 17. Jahrhundert vorzüglich in England und den Niederlanden zu spüren. An der Hand einer beginnenden Natur- und Geschichtsforschung besonders entwickelte sich das vernünftige Denken, und fand, je mehr es in sich selbst erstarkte, die überlieferte Kirchenlehre immer weniger annehmbar. Die Bewegung der Geister schlug im 18. Jahrhundert aus England zuerst nach Frankreich, das schon durch seinen Bayle vorbereitet war, dann auch nach Deutschland herüber, so dass wir in dem Geschäfte der Bekämpfung des alten Kirchenglaubens jedes dieser drei Länder seine eigene Rolle übernehmen sehen. England fiel die Rolle des ersten Angriffs und der Bereitung der Waffen zu, was die Arbeit der sogenannten Freidenker oder Deisten war; Franzosen brachten dann diese Waffen über den Canal und wussten sie in unaufhörlichen

leichten Gefechten keck und gewandt zu führen, während in Deutschland vorzugsweise Ein Mann im Stillen eine regelmässige Einschliessung und Belagerung des rechtgläubigen Zion unternahm. Die Rollen von Frankreich und Deutschland insbesondere vertheilen sich wie Spott und Ernst: einem Voltaire dort, stand hier ein Hermann Samuel Reimarus durchaus typisch für beide Nationen gegenüber."

Als Hauptvertreter der neuen Philosophie sind zu nennen: *René Descartes*, 1596-1650, war der Befreier der Philosophie von der Theologie und den altclassischen Systemen. Aus allen Zweifeln bleibt nur die Eine Gewissheit übrig: *Cogito, ergo sum.* Zwar sagt Lichtenberg: "Es *denkt*, sollte man sagen, wie man sagt: es blitzt: zu sagen *cogito* ist schon zu viel, sobald man es durch "Ich denke" übersetzt; das *Ich* anzunehmen, zu postuliren, ist praktisches Bedürfniss." Descartes untersucht nun das denkende *Ich* und findet darin eine Anzahl angeborener Begriffe und Wahrheiten. Zu den angeborenen Begriffen gehört besonders die Idee eines vollkommensten Wesens, welche dem Menschen nur von dieser Seite selbst mitgetheilt sein kann. Auf die Gottesidee gründet sich alle Gewissheit der Philosophie. Wahre Substanz, d. h. Grund seiner selbst, ist nur Gott. Substanzen in weiterm Sinne, d. h. Dinge die den Grund ihres Seins einzig in Gott haben, sind Geist und Materie. Das Attribut, wesentliche Eigenschaft des Geistes ist das Denken; das Attribut der Materie, die Ausdehnung. Gleich Anfangs hat Gott die Welt vollendet geschaffen und durch seinen fortwährenden unmittelbaren Beistand, *concursus*, wird sie erhalten. Der Mensch hat eine immaterielle Seele, denkende Substanz, welche von dem Körper ihrer Natur nach ganz verschieden ist und in der Zirbeldrüse ihren Sitz hat. Weil die Thiere nicht denken, so haben sie keine Seele und sind daher blose Automaten. Indem Descartes vermittelst dieser Grundgedanken das Princip gänzlicher Voraussetzungslosigkeit in der Philosophie und das Ausgehen der Speculation vom selbstbewussten *Ich* geltend machte, indem er

endlich den alten Gegensatz von Geist und Materie als den Gegensatz der Begriffe von Denken und Sein ins Bewusstsein hineinstellte, hat er der modernen Philosophie ihre Eigenthümlichkeit gegenüber der antiken verliehen.

Baruch Spinoza, 1632-1677, entlehnte von Descartes den Begriff der Substanz, vervollständigte ihn aber dahin, dass er alle nähern Bestimmungen, weil dieselben doch nur Negationen enthalten würden, von ihm ausschloss. Den Dualismus des Descartes suchte Spinoza dadurch zu heben, dass er Denken und Ausdehnung für die beiden einzigen Attribute erklärte, unter welchen der menschliche Verstand die Substanz anzuschauen vermöge, ohne dass doch diese Attribute der Substanz wirklich zukommen. Alle körperlichen Dinge sind nur Modificationen der Ausdehnung, alle geistigen Individuen nur Modificationen des Denkens. Gegenseitige Einwirkung des Körperlichen und des Geistigen auf einander schliesst Spinoza strenge aus; sie ist blos ein das menschliche Vorstellen täuschender Schein. Dagegen findet zwischen der Ordnung und dem Zusammenhang der körperlichen Dinge einerseits und der geistigen Dinge andrerseits eine vollständige Uebereinstimmung statt, so dass z. B. jede Veränderung im Körper, eine Veränderung in der Seele, und jeder Zustand der Seele einem Zustande des Körpers entspricht, weil ja Körper und Seele eigentlich in der Substanz dasselbe sind, nur unter verschiedenen Attributen angeschaut. Seiner Substanz, deren Begriff das allein wahre Sein ist, spricht Spinoza, obwohl er sie Gott nennt, alles Selbstbewusstsein und allen Willen ab. Da der Mensch nur aus zwei Modificationen besteht, nur eines der zahllosen verschwindenden Momente der Substanz ist, so hat er keinen freien Willen, sondern ist von allen Seiten determinirt, d. h. zum Wollen und Handeln gezwungen. Consequent hebt Spinoza auch den realen Unterschied zwischen Gut und Böse auf. Böse oder Sünde nennt der Mensch nur, was einem ihm feststehenden Begriff von Vollkommenheit nicht entspricht; das Vollkommene aber ist die Substanz, ohne welche auch das Böse

nicht geschieht. Erkenntniss und Liebe Gottes ist die höchste Tugend, zugleich die wahre Seligkeit. Mit dem Tode hört die Individualität, das Selbstbewusstsein der Seele auf, da ja die Zerstörung des Leibes auch die Auflösung der Seele, als ihrer entsprechenden geistigen Modification, zur Folge haben muss.

Pierre Bayle, 1647—1706, von reformirten Eltern stammend liess er sich als junger Mann von den Jesuiten bekehren, trat aber nach 17 Monaten wieder zum Protestantismus zurück. Sein Hauptwerk ist das berühmte Dictionaire historique et critique. Gewohnt jede Frage von allen Seiten zu betrachten, ward er auf Zweifel über religiöse Gegenstände geführt, durch welche er die gedankenlose Sicherheit eines starren und tiefeingewurzelten Dogmatismus beunruhigte und auf die Schwierigkeiten in den meisten Dogmen der verschiedenen Religionsparteien aufmerksam machte. Besonders angelegen liess er es sich sein, die Unabhängigkeit moralischer und rechtlicher Ueberzeugungen von religiösen Glaubensmeinungen mit vieler Beredsamkeit hervorzuheben, wodurch er auf sein Zeitalter einen grossen Einfluss gewann. In seinem Wörterbuche griff er, wie Voltaire bemerkt, mit keiner Zeile das Christenthum offen an, aber er schrieb auch keine Zeile, welche nicht danach angethan war, Zweifel zu wecken. Der Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung wurde anscheinend zu Gunsten der letzteren entschieden, aber die Wirkung war auf eine Entscheidung des Lesers im entgegengesetzten Sinne berechnet.

Descartes und Spinoza übten auf die philosophische Aufassung der Religion keinen unmittelbaren Einfluss. Um so bedeutender haben Bayle und die gleichzeitigen englischen Freidenker auf die philosophische Behandlung des Christenthums eingewirkt.

John Locke, 1632—1704, bestritt die Behauptung des Descartes dass es angeborene Ideen gebe, und lehrte dass die Seele ihren ganzen Inhalt den Eindrücken zu verdanken habe, welche die materiellen Dinge auf sie machen. Aus den einfachen Ideen, welche der Verstand theils durch die Sinne, theils durch Reflexion erhält,

bilden sich die zusammengesetzten der Modi (z. B. des Raumes, der Zeit und des Denkens) der Substanzen und Verhältnisse. Aus den einfachen und zusammengesetzten Ideen bilden sich die Erkenntnisse. Zur Offenbarung stellt sich sein System wie folgt: Eine Offenbarung kann keine neuen Vorstellungen geben und die Resultate der Vernunft nur bestätigen, aber nicht widerlegen; im Gegentheil hat die Vernunft allein zu entscheiden, ob etwas für Offenbarung Ausgegebenes wirklich Offenbarung sei oder nicht.

Mathäus Tindal 1657—1733 begann nach den die Stützen des Autoritätsglaubens zerstörenden Arbeiten seiner Vorgänger, den Aufbau des ersten deistischen Systems.

Gottfried Wilhelm von Leibnitz 1646—1716 ist der Begründer der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Er theilt mit Descartes und Spinoza im Gegensatz zu Locke die dogmatische Richtung des Philosophirens oder das unmittelbare Vertrauen zum menschlichen Denken, durch volle Klarheit und Bestimmtheit auch über den Erfahrungskreis zur Wahrheit zu gelangen. Aber er überschreitet den cartesianischen Dualismns zwischen Materie und Geist ebensowohl wie den spinozistischen Monismus durch die Anerkennung einer Stufenreihe von Wesen in seiner Monadologie. Monade nennt Leibnitz die einfache, unausgedehnte Substanz. Die Substanz ist das was zu wirken vermag; die thätige Kraft (gleich der Kraft eines gespannten Bogens) ist das Wesen der Substanz. Die Monaden sind die wahrhaft so zu nennenden Atome, sie unterscheiden sich von den Atomen, welche Demokrit annimmt, theils durch ihre Punktualität, theils durch ihre thätigen Kräfte, welche in Vorstellungen bestehen. Die Atome sind von einander durch Grösse, Gestalt und Lage, aber nicht qualitativ durch innere Zustände, die Monaden dagegen qualitativ durch ihre Vorstellungen verschieden. Alle Monaden haben Vorstellungen; aber die Vorstellungen der verschiedenen Monaden haben verschiedene Grade der Klarheit. Vorstellungen sind klar, wenn sie die Unterscheidung

ihrer Objecte möglich machen, anderenfalls dunkel; sie sind deutlich oder bestimmt, wenn sie zur Unterscheidung der Theile ihrer Objecte zureichen, andernfalls unbestimmt oder verworren; sie sind adäquat, wenn sie absolut deutlich sind d. h. auch zur klaren Erkenntniss der letzten oder absolut einfachen Theile in den Stand setzen. Gott ist die Urmonade, die primitive Substanz; alle andern Monaden sind ihre Fulgurationen. Gott hat lauter adäquate Vorstellungen. Die Monaden, welche denkende Wesen oder Geister sind, wie die menschlichen Seelen, sind klarer und deutlicher Vorstellungen fähig, können auch einzelne adäquate Vorstellnngen haben; sie haben als Vernunftwesen das Bewusstsein ihrer Selbst und Gottes. Die Thierseelen haben Empfindung und Gedächtniss. Jede Seele ist eine Monade; denn das jeder Seele zukommende Wirken auf sich selbst beweist ihre Substantialität, und alle Substanzen sind Monaden. Was uns als ein Körper erscheint ist in Wirklichkeit ein Aggregat von vielen Monaden; nur in Folge der Verworrenheit unserer sinnlichen Auffassung stellt sich uns diese Vielheit als ein continuirliches Ganzes dar. Die Pflanzen und Mineralien sind gleichsam schlafende Monaden mit unbewussten Vorstellungen; in den Pflanzen sind diese Vorstellungen bildende Lebenskräfte. Jeder endlichen Monade sind diejenigen Theile des Weltalls am klarsten, zu welchen sie in der nächsten Beziehung steht; sie spiegelt von ihrem Standpunkt aus das Universum. Die Ordnung der Monaden erscheint in unserer sinnlichen Auffassung als die räumliche und zeitliche Ordnung der Dinge; der Raum ist die Ordnung der coexistirenden Phänomene, die Zeit ist die Ordnung der Sucession der Phänomene. Der Vorstellungslauf in einer jeden Monade beruht auf immanenter Causalität; die Monaden haben keine Fenster, um Einflüsse von Aussen aufzunehmen. Es beruht andererseits der Wechsel der Beziehungen der Monaden zu einander, ihre Bewegung, Verbindung und Trennung auf rein mechanischer Kausalität. Aber zwischen dem Vorstellungslauf und den Bewegungen besteht eine von Gott vorausbestimmte, prästabilirte Harmonie. Seele und Leib des Menschen

stimmen zusammen, wie zwei anfänglich gleich gestellte Uhren, von vollkommen gleichmässigem Gange. Die bestehende Welt ist die beste unter allen möglichen Welten. Mit der physischen Welt steht die moralische oder das von Gott beherrschte Reich der Geister in beständiger Harmonie.

Christian Wolff 1679—1754 hat auf Leibnitzens Gedanken, indem er dieselben besonders mit aristotelischen combinirt, theilweise modificirt, ordnet und mit Demonstrationen versieht, ein umfassendes System der Philosophie gegründet. Die Leibnitz-Wolffsche Philosophie hat in Deutschland während des 18. Jahrhunderts bis auf Kant eine zunehmende Verbreitung gewonnen und im Verein mit andern, besonders mit Lockeschen Philosophemen, theils die Schulen beherrscht, theils der populären Aufklärung gedient.

Hermann Samuel Reimarus 1694—1765 steht, wie alle seine englischen und französischen Vorgänger und Gesinnungsgenossen, noch durchaus auf dem ungeschichtlichen Standpunkte, welchen schon in Mitte des 16. Jahrhunderts das berühmte Buch *de tribus impostoribus* (Moses, Jesus, Mohamed) eingenommen hatte, als seien die Glaubenssatzungen nichts als absichtlicher und selbstsüchtiger Priestertrug. Ja die unlösbaren Widersprüche solcher ungeschichtlicher Betrachtungsweise treten in Reimarus schreiender als irgendwo anders zu Tage. Von ihm wird, wie von allen Wolffianern, das Dasein eines persönlichen Gottes hauptsächlich auf den physikotheologischen Beweis gegründet. Die Welt ist nicht das erste ursprüngliche, selbstständige, ewige Wesen, wovon wir und alle Dinge abstammen. Die Menschen und Thiere können nicht ihren Ursprung von der Welt oder Natur haben, da die todte Materie nicht alle Grundstoffe der lebendigen Körper enthält. Und auch die körperliche Welt kann nicht durch sich selbst, sondern muss von einem Andern hervorgebracht sein ; denn ohne Seele und Empfindung hat sie nicht ihre Vollkommenheit in sich selbst, sondern vielmehr nur in dem äusserlichen Nutzen und Vergnügen,

welches sie den Lebendigen gibt. Wir können also vernünftiger Weise mit unserm Forschen nach der ersten Ursache bei der Welt und deren Natur nicht stehen bleiben. Sie kann weder die Lebendigen erzeugt haben, noch an sich selbst begriffen werden, ohne einen Werkmeister zu setzen, der diese leblose Maschine um der Lebendigen willen hervorgebracht hat. Dieses selbstständige, ewige, nothwendige Wesen ist es, was wir mit dem Wort Gott andeuten. In gleicher Weise wird dieser physikotheologische Beweis auch auf die Unsterblichkeit der Seele übertragen.

Claude Adrian Helvetius 1662—1755 findet in seinem berühmten Buche "de l'Esprit" und in den nach seinem Tode erschienenen Schriften, in der Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, das einzige praktische Motiv und hält dafür, dass es nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um dieselbe mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist; aber sie bedarf der Regelung. Nicht der ist der Glückliche der keine Leidenschaften hat, sondern vielmehr derjenige der die grösste Anzahl und in grösster Stärke besitzt aber ihrer Herr und Meister ist. Wer sein Interesse so anstrebt, dass er dadurch das Interesse anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Das Gemeinwohl ist die oberste Norm. "Tout devient légitime pour le salut public." Nicht Aufhebung des Eigenthums, sondern Begründung der Möglichkeit, dass ein Jeder zu Eigenthum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der Einen durch die Andern, Herabsetzung der Arbeitszeit auf 7 bis 8 Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Offenbar sind die Forderungen die er an den Staat stellt, der Idee des Wohlwollens entstammt, während er die Individuen an den Eigennutz gekettet glaubt; sein Fehler ist der stufenweise Fortschritt von der ursprünglichen Selbstbeschränktheit des Individuums zur Erfüllung mit dem Geiste

engerer und weiterer Gemeinschaften, die über egoistische Berechnung hinausführt, nicht gewürdigt zu haben.

Voltaire 1694—1778 betont stärker als Locke die Möglichkeit der Annahme, dass die Materie denken könne. Er kann sich nicht überzeugen, dass eine unräumliche Substanz wie ein kleiner Gott inmitten des Gehirns wohne und ist geneigt die substantielle Seele für eine "abstraction réalisée" zu halten, gleich der antiken Göttin Memoria oder gleich einer etwaigen Personification der blutbildenden Kraft. Alle unsere Vorstellungen stammen aus den Sinnen. Doch erkennt er an, dass gewisse Ideen, insbesondere die moralischen, obschon sie nicht angeboren sind, mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur herfliessen und nicht blos conventionelle Geltung haben. Das Dasein Gottes hält er mit Locke für beweisbar durch das kosmologische und besonders durch das teleologische Argument; zugleich aber findet er in dem Glauben an einen belohnenden und rächenden Gott eine nothwendige Stütze der moralischen Ordnung und sagt in diesem Sinne: "Si dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie qu'il existe." Die leibnitz'sche Lehre, dass die bestehende Welt die beste aller möglichen Welten sei, persiflirt Voltaire in seiner Schrift: "Candide ou sur l'Optimisme," obschon er früher selbst der optimistischen Ansicht sich zugewandt hatte; er hält das Problem, wie das Uebel in der Welt mit Gottes Güte, Weisheit und Macht zu vereinigen sei, für unlösbar, hofft auf den Fortschritt zum Bessern, und fordert, dass wir vielmehr im Handeln als in undurchführbarer Speculation unsere Befriedigung suchen; er will im Collisionsfalle lieber Gottes Macht, als Gottes Güte beschränkt denken.

Julien Offray de la Mettrie 1709—1751 Arzt und Verfasser verschiedener philosophischer Schriften, von denen "histoire naturelle de l'ame" ihres materialistischen und atheistischen Inhalts halber verbrannt wurde. Er ist sehr verschieden beurtheilt worden, manche die ihn schmähen, scheinen aber nicht verschmäht zu haben sich von seinen Gedanken anzueignen. ([18])

Jean Jeaques Rousseau 1712—1778 ist ungeachtet seiner grossen Einseitigkeit in Würdigung der menschlichen Cultur und in den Grundsätzen der Erziehung, nicht nur ein wahrer Apostel der angeborenen Menschenrechte, sondern sein Idealismus hat auch zugleich ein wohlthätiges Gegengewicht gegen den Materialismus geübt. Gott, sittliche Freiheit und Unsterblichkeit der Seele hält er fest, betrachtet das Leiden und Sterben Christi mit tiefer Verehrung, und betreffend die unbegreiflichen Stellen des Evangeliums räth er jene Bescheidenheit an, welche hienieden auf völlige Gewissheit verzichtet, in der Hoffnung jenseits zum Schauen zu gelangen. Freilich nimmt er bei Alledem den übrigen Religionen gegenüber eine ähnliche Stellung ein wie Lessing in seinem Nathan: Alle Religionen sind dem Bildungsstande jedes Volkes angemessene Heilsanstalten. Jeder soll nach seiner Religion leben.

Paul Heinrich Dietrich von Holbach 1723—1789 ist der Verfasser des systematischen Hauptwerkes des französischen Materialismus: *Systeme de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral.* Es vereinigt in sich alle bis dahin mehr vereinzelt ausgebildeten Elemente der empirischen Doktrin. (19)

David Hume 1711—1776, Philosoph, Staatsmann und Historiker steht auf dem Boden des Lockeschen Empirismus, bildet denselben aber besonders mittelst seiner Untersuchungen über den Ursprung und die Anwendbarkeit des Begriffs der Causalität zum Skepticismus aus. Er findet den Ursprung des Causalbegriffs in der Gewohnheit, vermöge deren wir, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, beim Eintreten der einen Begebenheit das Eintreten der andern, die sich uns oft mit ihr verbunden gezeigt hat, erwarten, und beschränkt die Anwendbarkeit dieses Begriffes auf solche Schlüsse, wodurch wir aus gegebenen Thatsachen nach Analogien der Erfahrung auf andere schliessen. Er negirt demgemäss die Erkennbarkeit der Art und Weise des objectiven Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkungen und die philosophische Berechtigung, vermöge des Causalbegriffs das Gesammt-

gebiet der Erfahrung zu überschreiten und auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu schliessen. Vorzüglich die antitheologischen Consequenzen dieses Standpunktes geben mehrern schottischen Philosophen an deren Spitze *Thomas Reid* 1710—1796 steht, Anlass zu einer lebhaften Bekämpfung desselben, die in ihrem philosophischen Princip, der Berufung auf den gesunden Menschenverstand, *common sense*, schwach ist, aber zu manchen und zum Theil zu werthvollen empirisch-psychologischen und moralischen Untersuchungen geführt hat. ([20])

Die Doctrin dieser Philosophie hat später der Cousinsche Eklecticismus mit in sich aufgenommen, während in Deutschland Kant zumeist durch Hume's Scepticismus zur Ausbildung seines Kriticismus angeregt worden ist. Folgende Stelle aus der Vorrede zu den Prolegomenen Kant's bezeichnet trefflich den Einfluss Humes auf die deutsche Philosophie: "Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriff der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung aus und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: dass etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwss anderes nothwendig gesetzt werden müsse, denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas anderes nothwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloss er, dass die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, dass sie ihn fälschlich vor ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anderes, als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat, und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohn-

heit, vor eine objective aus Einsicht, unterschiebt. Hieraus schloss er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann blose Erdichtungen sein würden, und alle ihre vergeblich *a priori* bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte, gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben.

"So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wohl werth, dass sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinne, wie er sie vortrug, womöglich glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

"Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dass er von keinem verstanden wurde. Man kann es ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley den Punkt seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit grosser Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, dass alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehen der ganzen Naturerkenntniss unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen, sondern ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde, und, auf solche Weise, eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit, und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei: hierüber erwartete Hume Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprung dieses Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche: wäre jenes nur ausgemittelt, so würde es

sich wegen der Bedingungen seines Gebrauchs und des Umfangs, in welchem er gültig sein kann, schon von selbst gegeben haben.

"Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Genüge zu thun, sehr tief in die Natur der Vernunft, sofern sie blos mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie fanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der That ist's eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn, als ein Orakel, beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und, beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts Anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich sollte aber doch denken, *Hume* habe auf einen gesunden Verstand ebensowohl Anspruch machen können als *Beattie*, und noch überdem auf das, was dieser gewiss nicht besass, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige, oder, wenn blos von diesen die Rede ist nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum

Kupferstechen muss man die Radirnadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl als speculativer, beide, aber jeder in seiner Art brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus blossen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft per antiphrasin, so nennende gesunde Verstand, ganz und gar kein Urtheil hat.

"Ich gestehe frei: *die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.* Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, ob zwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.

"Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald: dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien. Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe

getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik soviel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hilfe leisten, weil jene Deduction zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Hume'schen Problems nicht blos in einem besondern Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war; so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Gesetzen sowohl, als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sichern Plane aufzuführen."

Gotthold Ephraim Lessing 1729—1781 ist der Reformator der deutschen Nationalliteratur und des geistigen Lebens in Deutschland überhaupt. "Das ist noch das Mindeste, sagt Straus, dass er so universell auftritt: Kritiker und Dichter, Archäolog und Philosoph, Dramaturg und Theolog; und dass er auf allen diesen Gebieten neue Gesichtspunkte fand, neue Wege wies, tiefere Schachte erschloss; sondern diese Einheit des Schriftstellers und des Menschen, des Kopfes und des Herzens, ist das Herrliche an ihm. Seine Gesinnung ist so lauter wie sein Gedanke, sein Streben so rastlos wie sein Stil. Es ist die Wahrheitsliebe und Wahrheitstreue selbst, die in seiner Person an der Schwelle unserer Literatur Wache hält." Die Krone seiner theologischen Autorschaft bilden jene unvergleichlichen, die beste deutsche Prosa enthaltenden, durch die Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente veranlassten Streitschriften gegen den Hamburger Pastor Götze. Er machte darin geltend, dass das Christenthum älter sei, als das erst innerhalb der Kirche entstandene Neue Testament, welches er als einen blossen Bauriss des christlichen Glaubens bezeichnet. Er tadelt das ein-

seitige Festhalten der Protestanten an dem geschriebenen Wort, wodurch der lebendige Geist der Kirche zu sehr in den Hintergrund gedrängt worden sei. Eine abgerundete theologische Ansicht hat Lessing nicht aufgestellt. Zu seinen Grundgedanken gehört, dass er die Offenbarung nicht als eine seit bestimmter Zeit abgeschlossene, sondern als fortwährende, stufenweise Erziehung des Menschengeschlechts durch Gottes Geist betrachtete. Lessing ist für Deutschland und die Welt der eigentliche Vorläufer und Wegbahner einer tiefern und ideellern Geistesrichtung gewesen.

Immanuel Kant 1724—1804. Für seine erste philosophische Richtung war die Wolff'sche Philosophie und die Newton'sche Naturlehre von maassgebendem Einfluss und erst später seit dem Jahre 1769 bildete er den Kriticismus aus, den er in seinen Hauptwerken vertritt. Die Vorläufer der Transcendentalphilosophie, an welche Kant unmittelbar anknüpfte, waren Hume und Berkeley, welch letzterer blos denkenden Wesen wirkliche Existenz zuschrieb, alle körperlichen Dinge dagegen für wesenlose durch Gott gewirkte Vorstellungen hielt. Als die wichtigsten von Kants Werken gelten: "Die Kritik der reinen Vernunft," und "die Kritik der practischen Vernunft." Die grosse That Kants war, dass durch ihn die dogmatische Philosophie, kritische Philosophie ward. Durch seine tiefgehenden Untersuchungen über die Quellen, den Umfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntnissfähigkeit, wurde die philosophirende Vernunft eines grossen Theils ihrer hochfliegenden und anmaassenden Ansprüche entsetzt und auf das bescheidene, aber, richtig verstanden, der menschlichen Entwickelung nur um so förderlichere Maass ihrer wirklichen Machtverhältnisse zurückgeführt. 1781 erschien die Kritik der reinen Vernunft, in welcher das bereits 15 Jahre früher in seiner Schrift "Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" niedergelegte Programm vollständig ausgearbeitet ist. Die Hauptsätze dieses Epoche machenden Buches sind: Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, sie allein liefert uns An-

schauungen; alles Denken muss sich unmittelbar oder mittelbar zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann. Durch den Verstand werden aber diese Anschauungen gedacht und von ihm entspringen Begriffe. Ohne Sinnlichkeit kein Gegenstand, ohne Verstand kein Denken. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Auch die Vorstellungen der Mathematik würden gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen, an empirischen Gegenständen ihre Bedeutung darlegen. Die wissenschaftliche Zergliederung des Verstandes hat demnach das wichtige Ergebniss, dass der Verstand da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne; der stolze Name einer Ontologie, Lehre von dem Seienden, welche sich anmaasst, von Dingen überhaupt Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doctrin zu geben, muss dem bescheidenen einer blossen Zergliederung des reinen Verstandes Platz machen. Ein Denken aus reinen Begriffen gibt es nicht, sondern es gibt nur Erfahrungswissen. Das Denken ist gleich dem Riesen Antaeus nur in so weit seiner Kraft gewiss, als es mit den Füssen die Mutter Erde berührt. Ist nun das Denken schlechterdings nichts anderes als die zusammenfassende Gestaltung und Durchdringung unserer Sinneseindrücke, so folgt, dass auch dieses Erfahrungswissen, als ganz und gar von der Beschaffenheit unserer Sinne abhängig, in sich selbst wieder ein sehr beschränktes und unzulängliches ist. An unsere Sinne gebunden erkennen wir die Dinge nur, wie sie uns kraft unserer Sinne erscheinen. Was es für eine Bewandniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Empfänglichkeit unserer Sinnlichkeit haben möge bleibt uns gänzlich unbekannt; wir kennen nichts als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muss. In diesem Sinne

der strengen Zurückführung unserer Erkenntniss auf die Grundlage der sinnlichen Anschauungen und auf die unüberschreitbaren Grenzen des Erfahrungswissens kommt Kant immer wieder darauf zurück, dass der Nutzen der Kritik der reinen Vernunft nur ein negativer sei, da sie nicht als Organ zur Erweiterung, sondern als Disciplin zur Grenzbestimmung diene und, anstatt Wahrheiten zu entdecken, nur das stille Verdienst habe, Irrthümer zu verhüten. Wie das Geschäft der Philosophie überhaupt mehr im Beschneiden als im Treiben üppiger Schösslinge besteht, so sei die Kritik der reinen Vernunft insbesondere das Läuterungsmittel, den Wahn sammt seinem Gefolge, der Vielwisserei glücklich zu beseitigen; die Kritik der reinen Vernunft verhalte sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie die Chemie zur Alchemie oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Wenn nun all unser Wissen von der sinnlichen Anschauung anhebt und ihm auch jederzeit eine sinnliche Anschauung entsprechen muss, wie wäre da ein Wissen des Uebersinnlichen möglich. Gleichwohl ist in uns ein Vermögen, das unablässlich danach ringt, alle jene Grenzpfähle niederzureissen und sich aus der Endlichkeit und Bedingtheit der Sinnlichkeit und des Verstandes zum Denken des Unendlichen und Unbedingten zu erheben; ja von diesen über die Sinnenwelt hinausstrebenden Erkenntnissen, bei denen die Erfahrung weder Leitfaden noch Berichtigung geben kann erwarten wir gerade die Entscheidung und Lösung unserer wichtigsten und erhabensten Anliegen, und wollen sie aus keinerlei Bedenklichkeit aufgeben. Dieses Vermögen ist die Vernunft, oder genauer ausgedrückt, die reine Vernunft. Es ist die angeborene Natur dieser Vernunft, dass auch sie ihre Gesetze für sachlich gültig hält und uns dadurch zu Illusionen führt, die ebenso unvermeidlich sind wie es unvermeidlich ist, dass uns in optischer Täuschung das Meer in der Mitte höher erscheint als am Ufer; aber nichts destoweniger sind solche Vernunftschlüsse die keine erfahrungsmässigen Grundlagen enthalten und durch welche wir von etwas, das wir

kennen, auf etwas anderes schliessen, wovon wir noch keinen Begriff haben, nicht sowohl Vernunftschlüsse, als blos vernünftelnde Schlüsse. Es sind Sophistikationen der reinen Vernunft selbst, von denen sich zwar selbst der Weiseste unaufhörlich zwacken und äffen lässt, deren unterminirenden Maulwurfsgängen nachzugehen aber unverbrüchliche Pflicht der Philosophie ist. Die Fragen, mit welchen sich die rationale d. h. die vernünftelnde Seelenlehre hauptsächlich beschäftigt, die Fragen von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d. h. vom Zustande der Seele im Leibe des Menschen, vom Anfang dieser Gemeinschaft, d. h. von der Seele in und vor der Geburt, vom Ende dieser Gemeinschaft d. h. von der Unsterblichkeit, sind ihr daher durchaus unlösbar, und wo sie durch Blendwerke eine unausfüllbare Kluft ausfüllen will, verwirrt sie sich in lauter Zweideutigkeiten und Widersprüche. Nichts als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik kann von diesem Blendwerke, dass so Viele durch eingebildete Glückseligkeit hinhält, befreien und alle unsere Ansprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schaalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, sondern vermittelst einer nach sichern Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr: Nicht weiter! mit grösster Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerlichen und langwierigen Bemühungen als hoffnungslos aufzugeben. Nicht besser steht es um die sogenannte rationale Kosmologie. Die Idealisten sagen; die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist auch räumlich begrenzt; eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überhaupt nichts als das Einfache oder was aus diesem zusammengesetzt ist; es gibt

neben der Naturnothwendigkeit auch Freiheit; die Welt setzt als ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen voraus. Die Materialisten dagegen sagen: Die Welt hat keinen zeitlichen Anfang und keine räumlichen Grenzen; es existirt nichts Einfaches in der Welt; es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen; es gibt kein schlechthin nothwendiges Wesen als Weltursache, weder in der Welt noch ausserhalb derselben. Wenn man nicht den ganzen Standpunkt dieser Betrachtungsweise aufgibt, so sind diese Sätze und Gegensätze, welche einander so lebhaft bestreiten, gleich unwiderleglich und gleich unbeweisbar und der ganze Streit ist unlöslich. Gerade hier entfaltet die Philosophie eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmaassungen nur behaupten könnte, den Werth aller andern Wissenschaft weit unter sich liesse, indem sie die Grundlage zu unsern grössten Erwartungen und Aussichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen verheisst. Die Fragen ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raum habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbst eine untheilbare und unzerstörliche Einheit oder ob es nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frei oder wie andere Wesen an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei, ob es endlich eine oberste Weltursache gebe oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenstand ausmachen, bei denen wir in allen unsern Betrachtungen stehen bleiben, das sind Fragen um deren Auflösung der Mathematiker gern seine ganze Wissenschaft hingäbe, denn diese kann ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit keine Befriedigung verschaffen. Unglücklicherweise aber für die Speculation, wenn auch vielleicht zum Glück für die practische Bestimmung des Menschen, sieht sich die Vernunft mitten unter ihren grössten Erwartungen in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, dass, da es sowohl ihrer Ehre als auch

sogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich ist, sich zurückzuziehen und diesem Zwist als einem blossen Spielgefecht gleichgültig zuzusehen, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein blosser Missverstand daran Schuld sei, nach dessen Erörterung zwar beiderseits stolze Ansprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen würde. Ueberall wagt sich die schwindelnde Vernunft über ihre Kräfte hinaus und überall macht sie Bankerott. Alle diese Ueberschwenglichkeiten sind aus dem tiefen Drange entsprungen, in die wirre und bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen Gesetz und Einheit zu bringen.

Dem unsterblichen Verfasser der Kritik der reinen Vernunft, sagt Schiller in den Abhandlungen über Anmuth und Würde, gehört der Ruhm, aus der philosophirenden Vernunft die gesunde Vernunft wiederhergestellt zu haben.

Wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von dem Gegensatz ausgeht, den er zwischen der empirischen Erkenntniss und der Erkenntniss *a priori* findet, so bildet das Fundament seiner "Kritik der practischen Vernunft" der analoge Gegensatz zwischen dem sinnlichen Trieb und dem Vernunftgesetz. Alle Zwecke, auf welche unser Begehren sich richten kann, gelten Kant als empirische und demgemäss als sinnliche und egoistische Bestimmungsgründe des Willens, die auf das Princip der eigenen Glückseligkeit sich zurückführen lassen; dieses Princip aber sei dem der Sittlichkeit nach dem unmittelbaren Zeugniss unseres sittlichen Bewusstseins gerade entgegesetzt. Als Bestimmungsgrund des sittlichen Willens behält Kant nach Ausscheidung aller materiellen Bestimmungsgründe nur die Form der möglichen Allgemeinheit des den Willen bestimmenden Gesetzes übrig. Das Princip der Sittlichkeit liegt ihm in der Forderung: "Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Dieses "Grundgesetz der practischen Vernunft" trägt die Form

eines Gebotes, weil der Mensch nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen ist und die Sinnlichkeit stets der Vernunft widerstrebt; es ist aber nicht ein bedingtes Gebot, wie die Maximen der Klugheit, die nur hypothetisch, nämlich unter der Voraussetzung, dass gewisse Zwecke erreicht werden sollen, gelten, sondern ein unbedingtes und zwar das einzige unbedingte Gebot, *der kategorische Imperativ.* Das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ist ein Factum der Vernunft, aber kein empirisches, es ist das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt. Dieses Gebot fliesst aus der Autonomie des Willens, alle materialen, auf Eudämonismus beruhenden Principien aber aus der Heteronomie der Willkür. Aeussere Gesetzmässigkeit ist Legalität, Rechthandeln um des sittlichen Gesetzes willen aber Moralität. An die sittliche Selbstbestimmung knüpft sich unsere sittliche Würde. Der Mensch als Vernunftwesen oder Ding an sich gibt sich selbst als einem Sinnenwesen oder einer Erscheinung das Gesetz. Hierin liegt, lehrt Kant (indem er den theoretischen Unterschied von Ding an sich und Erscheinung praktisch als Werthunterschied auffasst) der Ursprung der Pflicht. Auf das moralische Bewusstsein gründen sich drei moralisch nothwendige Ueberzeugungen, welche Kant " Postulate der reinen praktischen Vernunft " nennt, nämlich die Ueberzeugung von der sittlichen Freiheit, indem nach dem Satze: du kannst, denn du sollst, die Bestimmbarkeit unserer selbst als eines Sinneswesens durch uns selbst als ein Vernunftwesen angenommen werden müsse; von der Unsterblichkeit, da unser Wille dem Sittengesetz sich nur in's Unendliche annähern könne; und von dem Dasein Gottes als des Herrschers im Reiche der Vernunft und Natur, der zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit die vom moralischen Bewusstsein geforderte Harmonie herstelle.

Es war von grossem Einfluss auf die Richtung der neuen Philosophie, dass Descartes das Selbstbewusstsein als den einzig sichern

Stützpunkt alles Wissens geltend machte. Die einfache Bemerkung, dass alles Wissen nur für den Wissenden und in ihm vorhanden ist, lenkte die Aufmerksamkeit der Denker von den Objecten der Erkenntniss auf den Ursprung und die Grenzen derselben hin. Daher nicht wie bei den Griechen, der Gegensatz von Form und Stoff der Dinge, sondern der vom empirischen und angeborenen Ursprunge unserer Erkenntnisse den Ausgangspunkt des modernen Philosophirens bildet, welches, wie die antike Philosophie in der Sokratik, ähnlich im Kriticismus Kant's sein entscheidendes Ziel erreichte.

Die *neueste* Philosophie hat auf kant'scher Grundlage weitergebaut. Die Hauptvertreter der verschiedenen Systeme sind:

Johann Gottlieb Fichte 1762—1814 von spinozistischem Determinismus durch die Kantische Einschränkung der Causalität auf Phänomene und Behauptung einer causalitätslosen sittlichen Freiheit des *Ich* als eines Noumenon zurückgeführt, macht mit eben dieser Einschränkung, die ihm im ethischen Interesse werth geworden war, in der theoretischen Philosophie vollern Ernst, als durch Kant geschehen war, indem er die von diesem angenommene Entstehung des Stoffes der Vorstellungen durch eine Affection, welche die Dinge an sich auf das Subject üben, negirt und den Stoff ebensowohl wie die Form aus der Thätigkeit des *Ich* hervorgehen lässt, und zwar aus demselben synthetischen Act, der die Anschauungsformen und Kategorien erzeuge. Das Mannigfaltige der Erfahrung wird ebenso wie die apriorischen Formen von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt. Nicht eine Thatsache, sondern die Thathandlung dieser Production ist der Grund alles Bewusstseins. Das *Ich* setzt sich selbst und das *Nichtich* und erkennt sich als eins mit dem Nichtich; der Process der Thesis, Antithesis und Synthesis ist die Form aller Erkenntniss. Dieses schöpferische *Ich* ist nicht das Individuum, sondern das absolute *Ich*; aber aus dem absoluten Ich sucht Fichte das Individuum zu deduciren; die sittliche Aufgabe nämlich

fordert den Unterschied der Individuen. Die Welt ist das versinnlichste Material der Pflicht. Die ursprünglichen Schranken des Individuums erklärt Fichte ihrer Entstehung nach für unbegreiflich. Gott ist die sittliche Weltordnung. Indem Fichte in seinen spätern Speculationen vom Absoluten ausgeht, nimmt sein Philosophiren immer mehr einen religiösen Charakter an, jedoch ohne die ursprüngliche Basis zu verleugnen. Die Energie der sittlichen Gesinnung Fichte's hat sich zumeist in seinen "Reden an die deutsche Nation" bekundet, die eine geistige Wiedergeburt erstreben. "Lasst die Freiheit auf einige Zeit verschwunden sein aus der sichtbaren Welt; geben wir ihr eine Zuflucht im innersten unserer Gedanken, so lange, bis um uns herum die neue Welt emporwachse, die da Kraft habe, diese Gedanken auch äusserlich darzustellen." Dieses Ziel soll erreicht werden durch eine völlig neue, zur Selbstthätigkeit und Sittlichkeit führende Erziehung für welche Fichte in Pestalozzi's Pädagogik den Anknüpfungspunkt findet. Nicht durch die einzelnen Vorschläge, die grossentheils überspannt und abentheuerlich sind, wohl aber durch das ethische Princip hat Fichte zur sittlichen Erhebung der deutschen Nation wesentlich mitgewirkt, und zumal die Jugend zum aufopferungsfreudigen Kampfe für die nationale Unabhängigkeit begeistert. Gegen Fichte's frühern Kosmopolitismus, der ihn noch 1804 in dem Staate, der jedesmal auf der Höhe der Cultur stehe, das wahre Vaterland des Gebildeten finden liess, contrastirt scharf die in den Reden sich bekundende warme Liebe zu der deutschen Nation, die sich jedoch bis zu einem überschwenglichen, den Gegensatz des deutschen und Fremden nahezu mit dem des Guten und Bösen identificirenden Cultus des Deutschthums potenzirt.

Der philosophischen Schule Fichte's gehören wenige Männer an; jedoch ist seine Speculation für den fernern Entwickelungsgang der deutschen Philosophie theils durch Schelling, theils durch Herbart von entscheidenstem Einfluss geworden.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 1775—1854 hat die

Fichte'sche Ichlehre, von der er ausging, durch Verschmelzung mit dem Spinozismus zu dem Identiätssystem umgestaltet, aber von den beiden Seiten dessellben, der Lehre von der Natur und vom Geiste, vorzugsweise die erstere ausgebildet. Object und Subject, Reales und Ideales, Natur und Geist sind identisch im Absoluten. Wir erkennen diese Identität mittelst intellectueller Anschauung. Die ursprüngliche ungeschiedene Einheit oder Indifferenz tritt in die polarischen Gegensätze des positiven oder idealen und des negativen oder realen Seins auseinander. Der negative oder reale Pol ist die Natur. Der Natur wohnt ein Lebensprincip inne, welches die unorganischen und die organischen Wesen vermöge einer allgemeinen Continuität aller Naturursachen zu einem Gesammtorganismus verknüpft. Dieses Princip nennt Schelling die Weltseele. Die Kräfte der unorganischen Natur wiederholen sich in höherer Potenz in der organischen. Der positive oder ideale Pol ist der Geist. Die Stufen seiner Entwickelung sind: das theoretische, das praktische, und das künstlerische Verhalten, d. h. die Hineinbildung des Stoffes in die Form, der Form in den Stoff, und die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff. Die Kunst ist bewusste Nachbildung der bewusstlosen Naturidentität, Nachbildung der Cultur in den Culminationspunkten ihrer Entwickelung; die höchste Stufe der Kunst ist die Aufhebung der Form durch die vollendete Fülle der Form. Durch successive Mitaufnahme mancher Philosopheme von Plato und Neuplatonikern, Giordano Bruno, Jacob Böhm und andern hat Schelling später eine syncretistische Doctrin gebildet, die immer mystischer geworden ist, auf den Entwickelungsgang der Philosophie aber einen weit geringern Einfluss, als das anfängliche Idealitätssystem, gewonnen hat. Schelling hat nach Hegel's Tode das Idealitätssystem, das von Hegel nur auf eine logische Form gebracht worden sei, zwar nicht für falsch, aber für einseitig erklärt und als negative Philosophie bezeichnet, welche der Ergänzung durch eine positive Philosophie, nämlich durch "die Philosophie der Mythologie" und "Philoso-

phie der Offenbarung" bedürfe. Diese Theosophie ist eine Speculation über die Potenzen und Personen der Gottheit, wodurch der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthum's, oder des Katholicismus und des Protestantismus in einer Johanneskirche der Zukunft aufgehoben werden soll. Der Erfolg ist weit hinter Schellings grossen Verheissungen zurückgeblieben.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770—1830 hat, indem er das von Schelling vorausgesetzte Identitätsprincip nach der von Fichte geübten Methode dialectischer Entwickelung begründet und durchführt, das System des absoluten Idealismus geschaffen, dem die endlichen Dinge nicht, wie dem subjectiven Idealismus, als Erscheinungen für uns gelten, die nur in unserm Bewusstsein wären, sondern als Erscheinungen an sich, ihrer eigenen Natur nach, d. h. als solches, was den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee hat. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zu Grunde liegt, sondern auch als Subject vermöge fortschreitender Entwickelung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäusserung zu sich zurückkehrt. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten. Als denkende Betrachtung der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft hat die Philosophie zu ihrer nothwendigen Form die dialectische Methode, welche im Bewusstsein des denkenden Subjects die Selbstbewegung des gedachten Inhalts reproducirt. Die absolute Vernunft entäussert sich in der Natur und kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück im Geiste; ihre Selbstentwickelung ist demnach eine dreifache: im abstracten Elemente des Gedankens; in der Natur; im Geiste, nach dem Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis. Demgemäss hat auch die Philosophie drei Theile: die Logik, welche die Vernunft an sich als das Prius von Natur und Geist betrachtet; die Naturphilosophie; die Philosophie des Geistes. Um das Subject auf den Standpunkt des philosophischen Denkens zu erheben, kann dem System die Phänomenologie des Geistes d. h. die Lehre von

den Entwickelungsstufen des Bewusstseins als Erscheinungsformen des Geistes propädeutisch vorangeschickt werden, die jedoch auch als ein Glied der philosophischen Wissenschaft innerhalb des Systems, nämlich in der Philosophie des Geistes, ihre Stelle findet. Die Logik betrachtet die Selbstbewegung des Absoluten von dem abstractesten Begriff; nämlich dem Begriff des reinen Seins, bis zu dem concretesten derjenigen Begriffe, die der Spaltung in Natur und Geist vorangehen d. h. bis zur absoluten Idee. Ihre Theile sind: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die Lehre vom Sein gliedert sich in die Abschnitte: Qualität, Quantität, Maass; in dem ersten werden als Momente des Seins das reine Sein, das Nichts und das Werden betrachtet, dann wird das Dasein dem Sein entgegengesetzt und im Fürsichsein der Vermittlung gefunden, die das Umschlagen der Qualität in die Quantität zur Folge hat. Die Momente der Quantität sind: die reine Quantität, das Quantum und der Grad; die Einheit von Qualität und Quantität ist das Maas. Die Lehre vom Wesen handelt von dem Wesen als Grund der Existenz, dann von der Erscheinung, endlich von der Wirklichkeit als der Einheit von Existenz und Erscheinung; unter den Begriff der Wirklichkeit stellt Hegel die Substantialität, Causalität und Wechselwirkung. Die Lehre vom Begriff handelt vom subjectiven Begriff, welchen Hegel in den Begriff als solchen, das Urtheil und den Schluss eintheilt; von dem Object, worunter Hegel den Mechanismus, Chemismus und die Teleologie begreift, und von der Idee, die sich als Leben, Erkennen und absolute Idee dialectisch entfaltet. Die Idee entlässt aus sich die Natur, indem sie in ihr Anderssein umschlägt, die Natur strebt die verlorene Einheit wiederzugewinnen; die Erreichung derselben aber ist der Geist als das Ziel und Ende der Natur. Die Stufen des natürlichen Daseins betrachtet Hegel in den drei Abschnitten: Mechanik, Physik, Organik; die letztere handelt von dem Erdorganismus, von der Pflanze und von dem Thiere. Das Höchste im Leben der Pflanze ist der Gattungsprocess, durch welchen das Einzelne in seiner

Unmittelbarkeit für sich negirt, aber in die Gattung aufgehoben wird. Die animalische Natur ist in der Wirklichkeit und Aeusserlichkeit der unmittelbaren Einzelheit zugleich in sich reflectirtes Selbst der Einzelheit, in sich seiende subjective Allgemeinheit; das Aussereinanderbestehen der Räumlichkeit hat keine Wahrheit für die Seele, die eben darum nicht an einem Punkte, sondern in Millionen Punkten überall gegenwärtig ist. Aber die thierische Subjectivität ist noch nicht für sich selbst als reine, allgemeine Subjectivität; sie denkt sich nicht, sondern fühlt sich und schaut sich an, sie ist sich nur in einem bestimmten, besonderen Zustande gegenständlich. Das Beisichsein in der Idee, die Freiheit, oder die Idee, welche aus ihrem Anderssein in sich zurückgekehrt ist, ist der Geist. Die Philosophie des Geistes hat drei Abschnitte: die Lehre vom subjectiven, objectiven und absoluten Geist. Der subjective Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, dem innerhalb seiner die ideelle Totalität der Idee, d. h. das, was sein Begriff ist, für ihn wird; der objective Geist ist der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist; der absolute Geist ist der Geist in, an und für sich seiende und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit. Die Hauptstufen des subjectiven Geistes sind: der Naturgeist oder die Seele, das Bewusstsein und der Geist als solcher; Hegel nennt die betreffenden Abschnitte seiner Doctrin: Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Der objective Geist realisirt sich in dem Recht, der Moralität und der beides in sich vereinigenden Sittlichkeit, in welcher die Person den Geist der Gemeinschaft oder die sittliche Substanz in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat als ihr eigenes Wesen weiss. Der absolute Geist umfasst die Kunst, welche die concrete Anschauung des an sich absoluten Geistes als des Ideals in der aus dem subjectiven Geiste geborenen

concreten Gestalt, der Gestalt der Schönheit, gewährt; die Religion, welche das Wahre in der Form der Vorstellung, und die Philosophie, welche das Wahre in der Form der Wahrheit ist.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768 — 1834, bildet insbesondere durch Kant, Spinoza und Plato angeregt, die Kant'sche Philosophie in einer solchen Weise um, wodurch er ebensowohl dem in ihr liegenden realistischen, wie dem idealistischen Elemente gerecht zu werden sucht. Raum und Zeit gelten Schleiermacher als Formen der Existenz der Dinge selbst, nicht nur unserer Auffassung der Dinge; ebenso gesteht er den Kategorien Gültigkeit für die Dinge selbst zu. Unsere Auffassung ist durch die Sinnesthätigkeit bedingt, mittelst welcher das Sein der Dinge in unser Bewusstsein aufgenommen wird. Das Afficirtwerden der Sinne als Bedingung der Erkenntniss, welches Kant inconsequenter Weise angenommen, Fichte vergeblich um der Consequenz willen zu beseitigen versucht hatte, reiht sich bei Schleiermacher in einer consequenten Weise dem Ganzen seiner Doctrin ein, weil ihm Raum, Zeit und Causalität nicht blos Formen der im Bewusstsein des Subjects allein vorhandenen Erscheinungswelt, sondern auch der dem Subject gegenüberstehenden und seine Erkenntniss bedingenden objectiven Realität selbst sind. In dem Denken, welches den Inhalt der äussern und innern Erfahrung verarbeitet, oder in der zu der "organischen Function" hinzutretenden "intellectuellen Function" findet Schleiermacher mit Kant die Spontaneität, welche im Menschen mit der Receptivität der Sinne vereinigt ist, oder das mit dem empirischen Factor zusammenwirkende apriorische Erkenntnisselement. Durch eben diese Theorie der Erkenntniss überwindet Schleiermacher die aprioristische Einseitigkeit der hegel'schen Dialectik. Die Vielheit der nebeneinanderstehenden Objecte und nacheinander folgenden Processe schliesst sich zu einer nicht etwa blos von dem denkenden Subjecte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Object und Subject umfassenden Einheit zusammen. Vermöge der realen Einheit bildet das

Mannigfaltige ein gegliedertes Ganzes. Die Totalität alles Existirenden ist die Welt; die Einheit des Weltganzen ist die Gottheit. Ueber die Gottheit sind uns nur entweder negative oder bildliche, anthromorphisirende Aussagen möglich. Jeder Theil der Welt steht mit den übrigen Theilen in Wechselwirkung, worin Wirken und Leiden vereinigt ist. An unser Wirken knüpft sich das Gefühl unserer Freiheit, an unser Erleiden das Gefühl unserer Abhängigkeit. Dem Unendlichen gegenüber als der Einheit des Weltganzen besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. In diesem Gefühl wurzelt die Religion. Die religiösen Vorstellungen und Sätze sind Darstellungsweisen des religiösen Gefühls und als solche von der wissenschaftlichen Betrachtung, welche die objective Wirklichkeit im Bewusstsein des Subjects zu reproduciren strebt, specifisch verschieden. Die Dogmen in Philosopheme umwandeln wollen oder in der Theologie philosophiren, heisst die Grenzen beider Gebiete verkennen; der Philosophie kommt innerhalb der Theologie nur ein formaler Gebrauch zu. Weder soll die Philosophie zu der Theologie, noch diese zu jener in dem Verhältniss der Dienstbarkeit stehen; jede ist frei in den Grenzen ihres Gebietes. Schleiermacher hat neben der bei ihm die Gotteslehre in sich mitbegreifenden Dialektik die christliche Glaubenslehre, neben der philosophischen Ethik die christliche Ethik bearbeitet. Die Einseitigkeit des Kantischen Pflichtbegriffs, der dem Allgemeinen das Eigenthümliche opfert, sucht Schleiermacher durch eine Ethik zu überwinden, welche die jedesmalige Aufgabe durch die Individualität des Handeln bedingt sein lässt. Schleiermacher's Ethik ist zugleich Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre. In dem höchsten Gute, als der obersten Einheit des Realen und Idealen findet er das sittliche Ziel, in der Pflicht das Gesetz der Bewegung zu diesem Ziele hin, in der Tugend die bewegende Kraft. Vorwiegend trägt diese Ethik den Charakter der Güterlehre. Die Art wie Schleiermacher den Gegensatz und die Einheit des Realen und Idealen in Natur und Geist näher bestimmt und in einer Reihe einzelner Formen

darlegt, ist zumeist durch Schellings Identitätsphilosophie bedingt. Schleiermacher's Philosophie ist von ihm nicht zu einem allumfassenden und in Gedankengehalt, systematischer Gliederung und Terminologie streng geschlossenem Ganzen fortgebildet worden und steht daher an formeller Vollendung sehr weit dem Hegelschen und auch dem Herbartschen Systeme nach, ist aber ebenso auch von mancher mit diesen Systemen unabtrennbar verwachsenen Einseitigkeit frei und in ihrer grossentheils noch unabgeschlossenen Gestalt mehr als jede andere nachkantische Doctrin einer reinen, die verschiedenen Einseitigkeiten überwindenden Ausbildung fähig.

Ludwig Andreas Feuerbach 1804—1871 obgleich ein Schüler Hegel's, trat doch schon 1830 in einer Schrift "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" als selbstständiger Denker auf, indem er sich durch die Bekämpfung des Unsterblichkeitsglaubens von der ganzen bisherigen philosphischen und theologischen Tradition loszureissen suchte. Seine Hauptwerke sind: "Das Wesen des Christenthums," "Grundsätze der Philosophie der Zukunft" und "das Wesen der Religion." Da Feuerbach die Theologie in die Anthropologie, die Religionsphilosophie in die Psychologie, den absoluten Geist in den endlichen subjectiven auflöst, so war es natürlich, dass er einerseits von den Theologen, die Beschuldigung des Atheismus, andrerseits von den übrigen philosophischen Richtungen vielfache Anfeindungen erfahren musste. Man lese seine Werke und urtheile.

Arthur Schopenhauer 1788—1860 hat im nahen Anschluss an Kant, die nachkantische Speculation verwerfend, eine Lehre ausgebildet, welche sich als eine Uebergansform von dem Kantischen Idealismus zu dem in der Gegenwart vorherrschenden Realismus bezeichnen lässt, indem er zwar mit Kant dem Raum, der Zeit und den Kategorien, unter denen die der Causalität die Fundamentale sei, einen blos subjectiven Ursprung und eine auf die Erscheinungen, welche blosse Vorstellungen des Subjectes seien, beschränkte Gültigkeit zuschreibt, die von unserm Vorstellen unabhängige Realität aber nicht mit Kant für unerkennbar hält, sondern in

dem durch die innere Wahrnehmung uns völlig bekannten Willen findet, sich dabei jedoch in den Widerspruch verwickelt, dass er, wo nicht die Räumlichkeit, so doch mindestens die Zeitlichkeit und die Causalität sammt allen damit zusammenhängenden Kategorien auf den Willen, dem er sie principiell abspricht, in der Ausführung seiner Lehre zu beziehen nicht vermeidet und nicht vermeiden kann, durch welchen Widerspruch seine Doctrin der consequenten systematischen Durchführung unfähig wird und sich selbst widerlegt. Das an sich selbst Reale darf nach Schopenhauer nicht als transcendentales Object bezeichnet werden; denn kein Object ist ohne Subject, alle Objecte sind nur Vorstellungen des Subjects, also Erscheinungen. Den Begriff des Willens nimmt Schopenhauer in einem weit über den Sprachgebrauch hinausgehenden Sinne, indem er darunter nicht nur das bewusste Begehren, sondern auch den unbewussten Trieb bis herab zu den in der unorganischen Natur sich bekundenden Kräften versteht. Zwischen die Einheit des Willens überhaupt und die Individuen in denen er erscheint, stellt Schopenhauer, gleich wie Schelling zwischen die Einheit der Substanz und die Vielheit der Individuen, im Anschluss an Plato die Ideen als reale Species in die Mitte. Die Ideen sind die Stufen der Objectivirung des Willens. Jeder Organismus zeigt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Theiles der Kraft, welcher zur Ueberwindung der niederen Ideen verbraucht wird. Die reine Darstellung der Ideen in individuellen Gestalten, ist die Kunst. Erst auf den höchsten Stufen der Objectivirung des Willens tritt das Bewusstsein hervor. Alle Intelligenz dient ursprünglich dem Willen zum Leben. In dem Genie befreit sie sich von dieser Dienstbarkeit und gewinnt die Präponderanz. Indem Schopenhauer in der Negation des niederen, sinnlichen Triebes einen Fortschritt erkennt, diesen aber, um nicht seinem Princip, welches die wahrhafte Realität auf den Willen beschränkt, untreu zu werden, nicht positiv als die errungene Herrschaft der Vernunft zu bezeichnen vermag, so bleibt ihm nur eine negative Ethik möglich. Er fordert Mitleid mit dem Leid, das

sich an alle Objectivirungen des Willens zum Leben knüpfe und zuhöchst Ertödtung, nicht des Lebens, sondern vielmehr des Willens zum Leben in uns selbst durch Ascese. Die Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen Welten; das Mitleid lindert das Leid, die Ascese hebt es auf durch Aufhebung des Willens zum Leben inmitten des Lebens. Durch die Negation der Sinnlichkeit ohne positive Bestimmung des geistigen Zieles berührt sich Schopenhauer's Doctrin mit der buddhistischen Lehre von Nirvana, dem glückseligen Endzustande der durch Ascese gereinigten und in die Bewusstlosigkeit eingegangenen Heiligen, und mit denjenigen Formen mönchischer Ascese im Christenthum, welche die Neuzeit durch Aufhebung des ethischen Dualismus überwunden hat.

Johann Friedrich Herbart 1776—1841 hat im Gegensatz zu Fichte's subjectivem Idealismus und zu Schelling's erneutem Spinozismus, unter Anknüpfung an das realistische Element in der Kantschen Philosophie, wie auch an eleatische, platonische und leibnitzsche Lehren eine philosophische Doctrin ausgebildet, die er selbst nach ihrem vorherrschenden Charakter als Realismus bezeichnet. Die Philosophie definirt er als Bearbeitung der Begriffe, die Logik zielt auf die Deutlichkeit der Begriffe ab, die Metaphysik auf die Berichtigung derselben, die Aesthetik in weitem Sinne, welche die Ethik in sich fasst, auf die Ergänzung derselben durch Werthbestimmungen. Herbart's Logik kommt principiell mit der Kant'schen überein. Herbart's Metaphysik ruht auf der Voraussetzung, dass in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen, insbesondere in dem Begriff des Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriff der Veränderung und in dem Begriff des *Ich* Widersprüche enthalten seien, welche zu einer Umformung derselben nöthigen. In der Hinwegschaffung dieser Widersprüche findet Herbart die eigentliche Aufgabe der Speculation. Das Sein oder die absolute Position kann nicht mit Widersprüchen behaftet gedacht werden, daher dürfen jene Begriffe nicht unverändert bleiben; andrerseits ist es so zu denken, dass es den empirisch gegebenen Schein

zu erklären vermöge, denn wie viel Schein vorhanden ist, so viel Hinweisung auf Sein liegt vor; also sind jene Begriffe, obschon sie nicht beibehalten werden dürfen, doch auch nicht völlig zu verwerfen, sondern methodisch umzugestalten. Die Widersprüche in dem Begriffe des Dinges mit vielen Eigenschaften nöthigen zu der Annahme, dass viele einfache reale Wesen zusammen seien, deren jedem eine einfache Qualität zukomme. Die Widersprüche im Begriff der Veränderung nöthigen zu der Theorie der Selbsterhaltung als des Bestehens wider Störung bei gegenseitiger Durchdringung einfacher realer Wesen. Die Widersprüche im Begriff des Ich nöthigen zur Unterscheidung von appercipirten und appercipirenden Vorstellungen; die gegenseitige Durchdringung und Einheit der Vorstellungen aber beweist die Einfachheit der Seele als ihres Trägers. Die Seele ist ein einfaches unräumliches Wesen, dem eine einfache Qualität zukommt. Ihr Sitz ist ein einzelner Punkt inmitten des Gehirns. Werden die Sinne afficirt und setzt die Bewegung mittelst der Nerven bis zum Gehirn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die in ihrer nächsten Umgebung sind, durchdrungen; ihre Qualität übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung, die sie durch jede der ihrigen partiell oder total entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen andern einfachen Wesen erleiden würde; eine jede solche Selbsterhaltung der Seele aber ist eine Vorstellung. Alle Vorstellungen beharren, auch nachdem der Anlass, der sie hervorgerufen hat, aufgehört hat zu bestehen. Sind mehrere Vorstellungen gleichzeitig in der Seele und sind dieselben einander partiell oder total entgegengesetzt, so können dieselben nicht ungehemmt zusammenbestehen; es muss so viel von ihnen gehemmt d. h. unbewusst werden, als die Intensität sämmtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten beträgt. Dieses Hemmungsquantum nennt Herbart die Hemmungssumme. Jede Vorstellung hat um so mehr von der Hemmungssumme zu tragen, je schwächer sie selbst ist. An die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen und an die Gesetze der

Aenderung dieser Verhältnisse knüpft sich die Möglichkeit und wissenschaftliche Nothwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden. Unabhängig von der theoretischen Philosophie ist Herbart's Aesthetik, deren wichtigster Theil die Ethik ist. Die ästhetischen Urtheile erwachsen aus dem Gefallen oder Missfallen, welches sich an gewisse Verhältnisse, die ethischen Urtheile insbesondere aus dem, welches sich an Willensverhältnisse knüpft. Auf die Uebereinstimmung des Willens mit dem über ihn ergehenden sittlichen Urtheil überhaupt bezieht sich die Idee, oder der "Musterbegriff," der inneren Freiheit; auf die gegenseitigen Verhältnisse der Willensacte Einer Person die Idee der Vollkommenheit; auf die wohlgefällige Uebereinstimmung des Willens des Einen mit dem Willen des Andern, die Idee des Wohlwollens oder der Liebe; auf die Vermeidung des missfallenden Streites, welcher bei der gleichzeitigen Richtung mehrerer Willen auf das nämliche Object entsteht, geht die Idee des Rechts; auf die Aufhebung der missfallenden Ungleichheit bei einseitigem Wohlthun oder Wehethun geht die Idee der Vergeltung oder Billigkeit. Auf der Ethik, welche die Ziele bestimmt und auf der Psychologie, welche die Mittel aufzeigt, ruht die Padagogik wie auch die Staatslehre. Der Staat, seinem Ursprung nach eine durch Macht geschützte Gesellschaft, ist bestimmt die sämmtlichen ethischen Ideen als eine von ihnen beseelte Gesellschaft zur Darstellung zu bringen. Der Gottesbegriff, für dessen Gültigkeit Herbart den teleologischen Beweis führt, gewinnt in dem Maasse religiöse Bedeutung, als er durch ethische Prädikate bestimmt wird. Jeder Versuch einer theoretischen Durchbildung der philosophischen Gotteslehre ist mit der Herbart'schen Metaphysik unverträglich.

Friedrich Eduard Beneke 1798—1854 hat im Gegensatz besonders zu Hegel's und auch zu Herbart's Speculation, aber im Anschluss an manche Doctrinen englischer und schottischer Philosophen, wie auch Kant's, F. H. Jacobi's, Fries's, Schleiermacher's und Schopenhauer's eine psychologisch-philosophische Doctrin ausgebildet, welche sich ausschliesslich auf die innere Erfahrung stützt, von der Ueber-

zeugung geleitet, dass wir uns selbst psychisch durch das Selbstbewusstsein mit voller Wahrheit, die Aussenwelt aber mittelst der Sinne nur unvollkommen zu erkennen vermögen, und nur in sofern ihr Wesen erfassen, als wir Analoga unseres psychischen Lebens den sinnlichen Erscheinungen unterlegen. Seine Religionsphilosophie hat eine strenge Scheidung des Wissens und des Glaubens zur Voraussetzung.

Was nun die Gegenwart anbelangt, so findet sie für die verschiedenartigsten philosophischen Systeme Vertreter. Am verbreitetsten war in den letzten Jahrzehnten in Deutschland die Hegelsche, demnächst die Herbartsche Schule; in der jüngsten Zeit hat der umbildende Rückgang theils auf Aristoteles, theils auf Kant und die historisch-philosophische Betrachtung mehr Anhänger gefunden, als die nachkantischen Doctrinen. Schleiermacher hat grösseren Einfluss auf die Theologie, als auf die Philosophie gewonnen; doch haben seine Anregungen auch die Richtung der neuern philosophischen Forschung wesentlich mitbedingt. Von Einzelnen werden die Lehren Schopenhauer's, Beneke's, wie auch Krause's, Baader's, Günther's und Andern reproducirt und modificirt. Den Materialismus vertreten Vogt, Strauss, Moleschott, Büchner; den Sensualismus Czolbe und Andere. Bei partiellem Anschluss an ältere Denker haben Trendelenburg, Fechner, Lotze, von Kirchmann, von Hartmann und Andere sich neue eigenthümliche Wege gebahnt.

Ausserhalb Deutschlands sind seit dem Aufang dieses Jahrhunderts philosophische Systeme von gleich hoher Bedeutung und gleich mächtigem Einfluss wie im 17. und 18. Jahrhundert nicht entstanden; doch ward die philosophische Tradition gewahrt und theilweise auch die Forschung weiter geführt. In England und Nordamerika blieb das philosophische Interesse vorwiegend empirisch-psychlogischen, methodologischen, moralischen und politischen Untersuchungen zugewandt. In Frankreich trat dem Sensualismus und Materialismus theils die eklectisch-spiritualistische Schule entgegen, die von Rover-Collard im Anschluss an Reid begründet,

von Cousin durch Mitaufnahme einzelner deutscher Philosopheme weiter ausgebildet wurde und die Tradition des Cartesianismus wieder aufnahm, theils eine theosophische Richtung; in neuester Zeit gewann der Hegelianismus einige Anhänger; einen jedes Hinausgehen über das exact Erforschbare principiell ablehnenden, jedoch zumeist mit dem Materialismus befreundeten "Positivismus" hat Comte begründet. In den von der katholischen Kirche geleiteten Lehranstalten Frankreichs, Spaniens und Italiens herrscht ein modificirter Cholasticismus, insbesondere der Thomismus vor. In Belgien, Holland, Dänemark, Schweden und Norwegen, Russland, Polen und Ungarn haben die verschiedenen Richtungen der deutschen Philosophie nach einander einen nicht unbeträchtlichen Einfluss gewonnen. In Italien, wo neben dem von der Kirche begünstigten Thomismus besonders die Lehren des Antonio Rosmini und des Vincenzo Gioberto manche Anhänger zählen, findet in jüngster Zeit auch der Hegelianismus eifrige Vertreter.

Gross ist aber unter den denkenden Köpfen die Zahl derer die behaupten auf Lessing und Kant zurückgehen, heisse Fortschreiten.

ANMERKUNGEN.

(1) It is Plato's remark in his Theaetetus, that while we sit still we are never the wiser; but going into the river and moving up and down, is the way to discover its depths and shallows. If we exercise and bestir ourselves, we may even here discover something. The eye, by long use, comes to see even in the darkest cavern: and there is no object so obscure, but we may discern some glimpse of truth by long pouring on it. Truth is the cry of all, but the game of a few. Certainly, where it is the chief passion, it does not give way to vulgar cares und views; nor is it contented with a little ardour in in the early time of life, active perhaps to pursue, but not so fit to weigh and

revise. He that would make real progress in knowledge, must dedicate his age as well as his youth, the latter growth as well as first fruits, at the altar of truth.

(2) Copernicus, in the dedication of his work to Pope Paul III (it was commenced in 1517, finished 1530, published 1543,) confesses that he was brought to the discovery of the sun's central position and of the diurnal motion of the earth, not by observation or analysis, but by what he calls the feeling of a want of symmetry in the Ptolemaic system. But who had told him that there *must* be symmetry in all the movements of the celestial bodies, or that complication was not more sublime than simplicity? Symmetry and simplicity, before they were discovered by the observer were postulated by the philosopher. The first idea of revolutionising the heavens was suggested to Copernicus, as he tells us himself hy an ancient Greek philosopher; by Philolaos the Pythagorean. No daubt with Philolaos the motion of the earth was only a guess, or if you like, a happy intuition, not, as it was with Tycho de Brahe and his friend Kepler the result of wearisome observations of the orbits of the planet Mars. Nevertherless, if we may trust the words of Copernicus, it is quite possible that without that guess we should never have heard of the Copernican system. Truth is not found by addition and multiplication only. When speaking of Kepler, whose method of reasoning has been considered as unsafe and fantastic by his contemporaries as well as by later astronomers, Sir David Brewster remarks very truly, "that, as an instrument of research, the influence of imagination has been much overlooked by those, who have ventured to give laws to philosophy." The torch of imagination is as necessary to him, who looks for truth, as the lamp of study. Kepler held both, and more than that, he had the star of faith to guide him in all things from darkness to light.

(3) Zwischen *Anschauungen* und *Erfahrung* ist streng zu unterscheiden. Eine Anschauung, z. B. die einer Reihe von Dreiecken mit immer stumpferen Winkeln an der Spitze und immer grösserer Basis ist allerdings auch eine Erfahrung; aber die Erfahrung ist in diesem Falle eben nur die, dass ich diese bestimmte Reihe von Dreiecken vor mir sehe. Entnehme ich nun aus der Anschauung dieser Dreiecke mit Unterstützung der Phantasie, die sich eine Ausdehnung der Basis in's Unendliche denkt, den Satz, dass die Winkelsumme —deren Beständigkeit mir schon früher bewiesen war—gleich zwei rechten Winkeln ist, so ist dieser Satz *keineswegs ein Erfahrungssatz.* Meine Erfahrung besteht nur darin, dass ich diese Dreiecke gesehen und an ihnen das gefunden habe, was ich als allgemein wahr erkennen soll. *Der Erfahrungssatz als solcher kann jederzeit durch eine neue Erfahrung widerlegt werden.* Man hatte die Fixsterne, Jahrhunderte hindurch, soviel man wusste, ohne Bewegung gesehen, und entnahm daraus, dass sie unbeweglich seien. Dies war ein Erfahrungssatz; er konnte durch genauere Beobachtungen und Rechnungen

verbessert werden und wurde verbessert. Aehnliche Beispiele bietet die Geschichte der Wissenschaft auf jeder Seite. Wir verdanken es hauptsächlich dem vorzüglichen logischen Talent der Franzosen, dass heutzutage die exacten Wissenschaften in allen Gegenständen der Erfahrung überhaupt keine absoluten Wahrheiten mehr aufstellen, sondern nur *relative*; dass stets an die *Bedingungen* der gewonnenen Erkenntniss erinnert wird und die Genauigkeit aller Lehren gerade *auf den Vorbehalt fortschreitender Einsicht begründet wird.* Dies ist bei den mathematischen Sätzen nicht der Fall; sie sind alle, einerlei, ob sie blosse Folgerungen oder fundamentale Erkenntnisse aussprechen, *mit dem Bewusstsein unbedingter Nothwendigkeit verbunden.* Dieses Bewusstsein ergibt sich aber nicht von selbst; die mathematischen Sätze, selbst die Axiome mussten ohne Zweifel ursprünglich *entdeckt* werden. Sie mussten mit Anstrengung des Nachdenkens und Anschauens oder durch schnelle und glückliche Verbindung von beiden gefunden werden. Dies Finden beruht aber im Wesentlichen auf einer genauen Richtung des Geistes auf die Frage. Daher sind auch die mathematischen Sätze *als Lehrsätze* eben so leicht auf einen Schüler zu übertragen, als sie schwierig zu finden sind. Wer die Himmelsräume Tag und Nacht durchsucht bis er einen neuen Kometen gefunden, ist demjenigen zu vergleichen, der der mathematischen Anschauung eine neue Seite abzugewinnen versucht. Wie sich aber das Fernrohr so einstellen lässt, dass jeder den Kometen *sehen muss*, der gesunde Augen hat, so lässt sich der neue mathematische Satz so zeigen, dass jeder seine Wahrheit *erkennen muss*, welcher der geordneten Anschauung, sei es mittelst einer gezeichneten Figur, sei es mittelst eines blossen Phantasiebildes, überhaupt fähig ist. Der Umstand, dass die mathematischen Wahrheiten oft mühsam gesucht und gefunden werden, hat sonach mit dem, was Kant ihre Apriorität nennt, nichts zu schaffen. Hierunter ist vielmehr zu verstehen, dass die mathematischen Sätze, sobald sie durch Anschauung demonstrirt werden, sofort mit dem Bewusstsein ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden sind. So werde ich z. B. auch um zu zeigen, dass 7 und 5 die Summe von 12 ergeben, mich der Anschauung bedienen, indem ich eine Zusammenzählung von Punkten, Strichen, kleinen Gegenständen etc. vornehme. Die Erfahrung ist in diesem Falle nur die, dass diese bestimmten Punkte, Striche etc. mich für diesmal auf diese bestimmte Summe geführt haben. Soll ich durch Erfahrung lernen, dass es immer so ist, so muss ich diese Erfahrung *so oft wiederholen*, bis sich durch Ideen-Association und Gewohnheit die Ueberzeugung bei mir feststellt, oder ich muss *systematische Experimente* darüber anstellen, ob es nicht etwa bei ganz verschiedenartigen Körpern, bei abweichender Zusammenstellung derselben oder unter andern besondern Umständen sich plötzlich anders herausstellt. Jene rapide und unbedingte *Generalisation des einmal Gesehenen* lässt sich auch nicht einfach durch die offenbare Gleichmässigkeit aller Zahlenverhältnisse erklären. Wären die Sätze der

Arithmetik und der Algebra Erfahrungssätze, so würde sich die Ueberzeugung von der Unabhängigkeit *aller* Zahlenverhältnisse von der Beschaffenheit und Anordnung der gezählten Körper gerade erst *zu allerletzt* ergeben, da jede Induction die allgemeineren Sätze später giebt als die besonderen. Der Satz, dass die Zahlenverhältnisse von der Natur des Gezählten unabhängig sind, ist vielmehr selbst apriorisch. Dass er auch synthetisch ist, lässt sich leicht zeigen. Man könnte ihm die synthetische Natur nehmen, indem man ihn in die Definition dessen, was ich unter Zahlen verstehen will, aufnähme. Dann ergäbe sich sofort eine in sich abgeschlossene Algebra, *von der wir jedoch durchaus nicht wüssten, ob sie auf Gegenstände anwendbar ist.* Es kann aber jeder wissen, dass unsere Ueberzeugung von der Wahrheit der Algebra und der Arithmetik zugleich die *Ueberzeugung von ihrer Anwendbarkeit auf alle Körper*, die uns überhaupt vorkommen können, *in sich schliesst.* Der Umstand, dass die Gegenstände der Natur, wo es sich nicht um das Zählen getrennter Körper oder Theile, sondern um Messen und Wägen handelt, niemals genau bestimmten Zahlen entsprechen können, dass sie allzumal incommensurable sind, ändert hieran nicht das Geringste. Die Zahlen sind für jeden beliebigen Grad von Genauigkeit auf jeden beliebigen Gegenstand anwendbar. Wir sind überzeugt, dass ein beständig den Einflüssen wechselnder Temperatur unterliegender Eisenstab in einem unendlich kleinen Zeittheilchen ein unendlich genau bestimmtes Maass hat, obwohl wir die Mittel zur vollständigen Angabe dieses Maasses niemals haben können. Der Umstand, dass wir diese Ueberzeugung erst in Folge mathematisch-physikalischer Bildung gewinnen, thut ihrer Apriorität keinen Eintrag. Es handelt sich bei den Erkenntnissen *a priori* nach Kants unvergleichlicher Begriffsbestimmung weder um fertig in der Seele liegende angeborene Vorstellungen, noch um unorganische Eingebungen oder unbegreifliche Offenbarungen. Die Erkenntnisse *a priori* entwickeln sich im Menschen ebenso *gesetzmässig* und *aus seiner Natur heraus*, wie die Erkenntnisse aus Erfahrung. Sie bezeichnen sich einfach dadurch dass sie mit dem Bewusstsein der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden, und also ihrer Gültigkeit nach von der Erfahrung unabhängig sind.

Wir haben hier freilich gleich einen Punkt, der noch bis auf den heutigen Tag den lebhaftesten Angriffen unterliegt. Einerseits greift man die *Apriorität* der mathematischen Erkenntnisse an, andrerseits will man die *synthetische Natur* der mathematischen Urtheile nicht gelten lassen. Die Auffassung des Mathematischen ist für die Begründung der Kantischen Weltanschauung von solcher Wichtigkeit, dass wir nicht umhin können auf beide Angriffe hier einzugehen.

Ueber die *Apriorität* der Mathematik wurde am lebhaftesten in England gestritten, wo der Einfluss Hume's am tiefsten nachgewirkt hat. Hier vertrat *Whewell*, der verdienstvollste Theoretiker und Geschichtsschreiber der Induction, die Lehre von der Apriorität der Mathematik und von dem

Ursprung der Nothwendigkeit, welche wir den mathematischen Sätzen beilegen, aus einem *a priori* wirksamen Elemente: den *Bedingungen* oder der Form unsrer Erkenntnisse. Ihm traten gegenüber der Astronom *Herschel* und fast in allen Punkten mit ihm übereinstimmend, *John Stuart Mill.*

Die Lehre dieser Empiriker ist einfach folgende: Strenge Nothwendigkeit herrscht in der Mathematik nur, soweit sie auf Definitionen und Folgerungen aus diesen Definitionen ruht. Die sogenannten *Axiome* sind grösstentheils nur Definitionen oder lassen sich auf Definitionen zurückführen. Der Rest, namentlich die fundamentalen Sätze der Euklidischen Geometrie, dass zwei gerade Linien keinen Raum einschliessen können und dass zwei Parallele ins Unendliche verlängert sich niemals schneiden—diese einzig wirklichen Axiome sind nichts als *Generalisationen aus der Erfahrung*, Resultate einer Induction. Sie entbehren also auch jener strengen Nothwendigkeit, welche den Definitionen (im Kantischen Sinne könnte man hier sagen, allen analytischen Urtheilen) eigen sind. Ihre Nothwendigkeit in unserm Bewusstsein ist eine nur subjective, psychologisch zu erklärende. Sie kommt in gleicher Weise zu Stande, wie wir uns oft sogar Nothwendigkeit von Sätzen einbilden, die garnicht einmal wahr sind, oder etwas für unbegreiflich und undenkbar erklären, was wir vielleicht selbst früher für wahr gehalten haben. Wenn die mathematischen Axiome so rein aus der Ideenassociation entstehen, und psychologisch betrachtet, keinen bessern Ursprung haben, als manche Irrthümer, so folgt daraus freilich nicht, dass wir fürchten müssten, sie möchten auch einmal widerlegt werden; es folgt aber wohl, dass wir für die Gewissheit, welche wir ihnen beilegen, keine andere Quellen haben, als für unsere Erfahrungserkenntnisse überhaupt, die uns je nach der Stärke der Induction, aus welcher sie hervorgehen, wahrscheinlich, gewiss oder absolut nothwendig erscheinen.

Nach dieser Ansicht gibt es also in der Mathematik zwar synthetische Urtheile, aber diese sind nicht *a priori*; es gibt Urtheile *a priori*, aber diese sind nur die analytischen, oder wie *Mill* sagt die identischen. In der Anwendung auf *Gegenstände der Erfahrung* gelten nach dieser Ansicht alle Urtheile nur hypothetisch. Die Natur bietet uns die Formen der Geometrie nirgend rein dar, und keine algebraische Formel wird je das Maass einer Grösse oder Kraft mit absoluter Genauigkeit darstellen. Wir können daher nur sagen, *wenn* und *insofern* z. B. eine Planetenbahn derjenigen *von uns angenommenen* Linie entspricht, welche wir Ellipse nennen, kommen ihr auch mit Nothwendigkeit alle von uns aus diesem Begriffe *abgeleiteten Eigenschaften* zu. Von keiner dieser Eigenschaften aber können wir anders als in diesem hypothetischen Sinne überhaupt sagen, dass sie einer Planetenbahn zukommt, ja der wirkliche Lauf des Planeten wird sogar niemals diesen unsern Annahmen vollständig entsprechen.

Das ist der Kern der Lehre; was die *Polemik* gegen Whewell betrifft, so ist dieselbe keine ganz gerechte und vorurtheilsfreie, wiewohl der lang

andauernde Streit im Ganzen in den höflichsten Formen geführt wurde. Mill, der sonst eine gegnerische Ansicht durchaus loyal zu behandeln und klar darzulegen pflegt, referirt nicht immer streng richtig und bringt manche Aeusserung seines Gegners in einen Zusammenhang, in welchem sie nicht gestanden hat. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung liegt darin, dass Mill beständig das Gespenst der alten angeborenen Ideen und der platonischen Offenbarungen aus einer übersinnlichen Welt vor Augen hat, welches in der Metaphysik so lange Zeit sein Wesen getrieben hat, und dessen Zusammenhang mit Unklarheiten der schlimmsten Art wohl geeignet ist, einen nüchternen aller Mystik abgeneigten Gegner zu reizen. Es ist derselbe Grund, welcher bei uns einen Ueberweg zu so bittern Ungerechtigkeiten gegen das Kantische System verleiten konnte, in welchem man ebenfalls hinter dem "*Apriori*" den ganzen Apparat übernatürlicher Offenbarungen versteckt finden wollte. Kant's Apriori ist ein völlig anderes als dasjenige der alten Metaphysik und seine ganze Auffassung dieser Fragen steht sogar zu der Art, wie Leibnitz die Vernunftwahrheiten über die Erkenntnisse der Erfahrung stellt, im bestimmtesten Gegensatz. Wir werden sogleich zeigen, wie dem Empirismus Mill's in streng Kantischem Sinne zu begegnen ist; vorher wollen wir die schwachen Punkte desselben hervorheben, wie sie sich in der Debatte zwischen Mill und Whewell herausgestellt haben.

Die offenbarste Schwierigkeit findet sich gleich bei den Axiomen der Geometrie. Unsere Ueberzeugung, dass zwei gerade Linien, auch in's Unendliche verlängert, keinen Raum einschliessen können, soll durch Induction aus der Erfahrung gewonnen sein und doch können wir darüber im gewöhnlichen Sinne des Wortes nichts erfahren. Mill gibt hier zu, dass die Anschauung in der Phantasie an die Stelle der äusseren Anschauung trete, glaubt aber, der Beweis sei nichts desto weniger inductiver Art. Die Phantasie nämlich könne hier die äussere Anschauung ersetzen, weil wir wissen, dass sich unsere Phantasiebilder genau ebenso verhalten, wie die äusseren Dinge. Woher aber wissen wir dies? Aus Erfahrung? Dann aber wissen wir auch von dieser Entsprechung nur so weit es sich um endliche Strecken handelt.

Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, dass sich auch die Annahme von der blos hypothetischen Geltung des Mathematischen ungenügend erweist. Whewell macht darauf aufmerksam, dass naturwissenschaftliche Hypothesen niemals *nothwendig* sind. Sie sind mehr oder weniger wahrscheinlich, können aber stets auch durch andere ersetzt werden. Die mathematischen Sätze aber sind nothwendig, mithin nicht schlechthin hypothetisch. Mill antwortet darauf mit der scheinbar durchschlagenden Bemerkung, dass *nothwendige* Hypothesen *auch* Hypothesen sind. Gesetzt, wir sehen uns durch die Natur unseres Geistes genöthigt, die Annahme zu machen, dass es Kreise, rechte Winkel u. s. w. gebe, ist dann diese Annahme nicht immer noch hypothetisch da wir ja gar nicht wissen, ob es irgend in der Natur Kreise, rechte Winkel u. s. w.

giebt, welche unsern mathematischen Annahmen vollkommen entsprechen? Hiegegen ist aber zu bemerken, dass es sehr unzweckmässig wäre, eine so wichtige Frage in einen schaalen Wortstreit auslaufen zu lassen. Gibt es eine Art von Hypothesen, welche sich durch die Nothwendigkeit ihres Entstehens aus unserm Geiste von allen andern unterscheidet, dann ist mit der Generalisation, dass es doch eben auch eine Hypothese sei, gar nichts gewonnen; vielmehr handelt es sich darum, den inneren Grund ihrer besonderen Natur zu entdecken. Weiterhin kann aber auch mit Beziehung auf das Verhältniss der Körperwelt zu unsern mathematischen Vorstellungen eine wichtige Bemerkung hier angefügt werden. Es ist nämlich gar nicht einmal richtig, dass wir die *Hypothese* machen, es gebe *Körper* oder *Dinge*, welche den Annahmen der mathematischen Urtheile entsprechen. Der Mathematiker entwickelt seine Sätze mit Hülfe der Anschauung an Figuren ohne alle Rücksicht auf die Körper; hat aber dabei die Ueberzeugung, dass ihm nie und nirgend ein Object in der Erfahrung werde vorkommen können, welches diesen Sätzen widerspricht. Ein äusseres Ding mag keiner in der Mathematik entwickelten Form völlig entsprechen: dann setzen wir voraus, dass die wirkliche Form desselben eine ungemein zusammengesetzte und vielleicht wandelbare ist, so dass unsere einfachen, mathematischen Anschauungen ihr ganzes Wesen nicht erschöpfen können. Wir setzen aber gleichzeitig voraus, dass es nach den gleichen mathematischen Gesetzen, von denen wir nur die ersten Elemente kennen und beherrschen, in jedem unendlich kleinen Zeittheilchen mit völliger Genauigkeit bestimmt ist.

Endlich handelt es sich um den Kernpunkt der Controverse: um den Begriff der *Nothwendigkeit* der mathematischen Urtheile und seinen Ursprung. Hier fühlt Mill sich besonders stark in dem historischen Nachweise, dass man schon oft etwas für völlig undenkbar gehalten, was sich als wahr herausgestellt, oder umgekehrt für nothwendig, was man später als groben Irrthum erkannt habe. Grade hier aber liegt vielmehr der schwächste Punkt des ganzen Empirismus. Sobald nämlich bewiesen wird, dass unser Bewusstsein von der *Nothwendigkeit* gewisser Erkenntnisse *zusammenhängt* mit unserer Ansicht von der *Natur des Erkenntnissvermögens*, so ist der Hauptpunkt endgültig gegen den einseitigen Empirismus entschieden, es mag nun noch so viel darin geirrt werden, dass man eine Annahme aus dieser Natur des Erkenntnissvermögens ableitet. Ein einfaches Bild möge diesen Satz klar machen. Gesetzt ich sehe, dass Contrastfarben eine besondere Lebhaftigkeit gewinnen; dann ist dies zunächst eine Induction aus wiederholter Erfahrung. Ich kann vermuthen, dass es immer so sein werde, aber ich kann dies nicht wissen. Eine neue unvermuthete Beobachtung kann mir einen Strich durch die Rechnung machen und mich nöthigen, einen andern Oberbegriff für das Gemeinsame in den Erscheinungen zu suchen. Gesetzt nun aber, ich entdecke, dass der Grund meiner Beobachtung in der *Beschaffenheit meines Auges* liegt, dann werde ich sofort schliessen, *es muss in allen Fällen so sein.* Um nun

völlig klar in die Sache zu sehen, wollen wir einmal annehmen, es sei hierin wieder ein *Irrthum*; es sei z. B. nicht der Contrast an sich, sondern nur eine *in den meisten Fällen* mit dem Contrast verbundene Nebenwirkung, was den fraglichen Effect hervorbringt. Dann kann ich gerade so wie im ersten Falle genöthigt werden, mein Urtheil zu ändern, wiewohl dasselbe im ersten Falle *assertorisch*, im zweiten aber *apodiktisch* war. Ich könnte sogar, bevor ich irgend die Ungenauigkeit meiner physiologischen Annahmen entdeckt hätte, durch eine *Erfahrungsthatsache* genöthigt werden, das vermeintliche Nothwendigkeitsurtheil aufzugeben. Was ist nun damit bewiesen? doch wohl sicher nicht, dass meine Annahme der Nothwendigkeit aus der Erfahrung stamme? Ich hätte sie sogar vor aller speciellen Erfahrung machen können. Wenn ich z. B. weiss, dass ein Fernrohr Flecken im Glase hat, so weiss ich, bevor ich es versucht habe, dass diese Flecken auf jedem Gegenstande erscheinen *müssen*, auf den ich das Rohr richte. Gesetzt nun, ich nehme das Rohr, richte es auf die Landschaft und sehe—keine Flecken.— Was dann? Materiell war mein Urtheil falsch, aber die *Form der Nothwendigkeit* war durchaus der Sachlage entsprechend. Ich kannte den *Grund der Allgemeinheit* der erwarteten Erscheinung und dies ist genau, was mich *zur Anwendung der apodiktischen Form berechtigt hinsichtlich alles Einzelnen, was unter diesen Fall gehört.* Ich habe nun vielleicht das fleckige Fernrohr mit einem danebenliegenden reinen verwechselt, oder was ich für einen Flecken im Glase ansah, war ein Schatten, ein Flecken im eigenen Auge, oder was immer: kurz, ich habe mich geirrt und war dennoch im Recht, sofern ich überhaupt urtheilen konnte, auch in apodiktischer Form zu urtheilen.

Die grösste Allgemeinheit hinsichtlich unseres Erkennens kommt nun offenbar demjenigen zu, was durch die Natur unseres Erkenntnissvermögens bedingt wird, und in diesem Sinne allein ist man berechtigt von undenkbaren Dingen oder von denknothwendigen zu reden. Hier kann aber zunächst, bevor wir strenger unterscheiden, nicht nur der Irrthum, sondern auch der offenbare Missbrauch des Wortes statt haben. Die Menschen stehen, wie Stuart Mill sehr richtig gezeigt hat, so sehr unter dem Einflusse der Gewohnheit, dass sie, um irgend eine ihnen sehr geläufige Annahme zu erhärten oder eine neue, ihnen ungeheuerlich scheinende Behauptung zurückzuweisen, nur gar zu gerne darnach greifen, auch solche Dinge auf das Denkvermögen zu schieben, welche offenbar rein der Erfahrung unterliegen. Da aber, wo man wirklich annehmen könnte, das Erkenntnissvermögen sei im Spiele, wie in dem Beispiele der Newton'schen Gesetze, wenn man die Wirkung in die Ferne für absurd erklärt, können wir allerdings auch durch Erfahrung widerlegt werden, sei es nun, dass wir uns wirklich über die Natur des Denkvermögens geirrt, sei es, dass wir nur bei einer Folgerung aus derselben einen Nebenumstand übersehen haben.

Mill würde nun glauben, damit seine ganze Sache gewonnen zu haben,

weil ja doch also die *Beweiskraft* für die Wahrheit der Behauptung in der Erfahrung liege, allein darum handelt es sich zunächst gar nicht. Es handelt sich vielmehr um den Ursprung der *apodiktischen Form der Aussage*. Diese ist gerechtfertigt, sobald ich meine Aussage nicht aus der einzelnen Beobachtung, sondern aus einer allgemeinen und in ihrer Allgemeinheit erkannten Quelle ableite.

Wir wollen jetzt versuchen, so weit es an dieser Stelle schon möglich ist den Standpunkt Kant's in aller Schärfe darzulegen. Kehren wir zu den Axiomen Euklids zurück! Nach Mill liegt die Beweiskraft für den Satz, dass zwei gerade Linien keinen Raum einschliessen können, in der Erfahrung; das heisst, er ist eine Induction aus der Erfahrung in Verbindung mit den Anschauungen der Phantasie. Hiergegen ist nun aber von Kantischem Standpunkte zunächst gar nicht viel einzuwenden. Dass die Anschauung in der Phantasie zur Erfahrung gezählt wird, könnte höchstens zu einem Wortstreite führen; dass die Einsicht in die Wahrheit des Satzes aus *sinnlicher Anschauung* gewonnen wird, und so gewissermassen inductiv entsteht, ist nicht Kantisch dem Ausdruck nach, aber die Sache stimmt ganz mit Kant's Ansichten überein. Der Unterschied ist nur, dass Kant da anfängt, wo Mill aufhört. Für Mill ist die Sache damit völlig erklärt; für Kant beginnt das eigentliche Problem erst hier. Das Problem lautet: Wie ist Erfahrung überhaupt möglich? Es handelt sich hier aber noch nicht um die Lösung dieses Problems, sondern nur um den Nachweis, *dass es besteht*, dass hier noch eine Frage liegt, welche der Empirismus nicht lösen kann. Dazu aber dient der Nachweis, dass das Bewusstsein von der *Nothwendigkeit*, von der strengen *Allgemeingültigkeit* des Satzes vorhanden ist, und dass dies Bewusstsein nicht *aus der Erfahrung stammt*, wiewohl sich erst mit der Erfahrung oder *bei Gelegenheit* der Erfahrung entwickelt.

Wir erinnern hier wieder an die Frage: Woher wissen wir, dass sich unsere Phantasiebilder von zwei geraden Linien genau ebenso verhalten, wie wirkliche Linien? Die Kantische Antwort lautet: *Weil wir diese Uebereinstimmung selbst herstellen*; freilich nicht durch einen Act unserer individuellen Willkür, sondern durch das Wesen unseres Geistes selbst, das sich in allen Vorstellungen mit dem von aussen stammenden Eindruck verbinden muss. Die räumliche Anschauung, mit den ihr nothwendig zukommenden Grundeigenschaften ist ein Erzeugniss unseres Geistes im Acte der Erfahrung und ebendeshalb kommt sie jeder überhaupt möglichen Erfahrung, wie jeder Anschauung der Phantasie gleichmässig und nothwendig zu. Doch wir greifen damit vor. Möge die Antwort lauten, wie sie wolle; es genügt für jetzt, gezeigt zu haben, dass es einer Antwort auf diese Frage bedarf. Auch die Frage, ob denn nun dies Nothwendigkeitsurtheil streng richtig ist und woher es stammt, gehört noch nicht hierher. Wir werden später sehen, dass diese Frage keine psychologische, sondern eine "transcendentale" ist und wir werden diesen Ausdruck Kants zu erklären suchen. Hier handelt es sich

um den Bestand eines Urtheils der strengen Nothwendigkeit und um den Ursprung dieses Bewusstseins der Nothwendigkeit aus einer andern Quelle als dem bloss passiven Theile der Erfahrung.

Wir gehen nun zu denjenigen Angriffen über, welche sich nicht gegen das Apriori, sondern gegen die *synthetische Natur* der mathematischen Urtheile richten. Hier richtet sich der Hauptangriff nicht, wie im vorigen Falle, gegen die Auffassung der Grössenbegriffe, sondern gegen die der *Zahlenbegriffe*, wiewohl natürlich auch die geometrischen Axiome ihrer synthetischen Natur entkleidet werden müssen, wenn das Princip durchgeführt werden soll. Der neueste, namhafte Vertreter dieser Ansicht, *R. Zimmermann* hat einen Aufsatz geschrieben: über Kants *mathematisches Vorurtheil* und dessen Folgen. Man thäte wohl besser, von *Leibnitz'* mathematischem Vorurtheil zu reden, und damit die Ansicht zu bezeichnen, dass *überhaupt* aus irgend welchen einfachen Sätzen auf rein analytischem Wege eine ganze Wissenschaft voll unvorhergesehener Einzelresultate hervorgehen könne. Die strengen Deductionen Euclids namentlich haben es mit sich gebracht, dass man vor lauter Syllogistik den synthetischen Factor in der Geometrie zu wenig beachtet hat. Man glaubte hier eine Wissenschaft vor sich zu haben, die alle ihre Erkenntnisse aus den einfachsten Anfängen heraus blos nach dem Satze des Widerspruchs entwickelt. Aus diesem Irrthum entstand das Vorurtheil, dass eine solche Schöpfung aus Nichts mit dem blossen Zauber der formalen Logik überhaupt möglich sei; denn in der That handelt es sich für einen Standpunkt, welcher das Apriori zulassen, aber Alles auf analytischem Wege gewinnen will, streng genommen darum, auch die Axiome noch wegzuschaffen oder sie in identische Urtheile aufzulösen.

Alle Versuche derart führen schliesslich auf gewisse allgemeine Begriffe vom *Wesen des Raumes* zurück und diese Begriffe sind ohne die correspondirende Anschauung leere Worte. Damit aber, dass es das allgemeine Wesen des Raumes ist, wie es in der Anschauung erkannt wird, woraus die Axiome fliessen, ist Kant's Lehre durchaus nicht widerlegt, sondern vielmehr nur bestätigt und erläutert. Es ist übrigens ein grosser Irrthum, wenn man glaubt mit den wenigen Sätzen, welche man als Axiome oder auch als eine Beschreibnng der allgemeinen Natur des Raumes voranschickt seien die synthetischen Bestandtheile der Geometrie erschöpft. Jede Hülfsconstruction welche zum Zwecke eines Beweises geführt wird ist synthetischer Natur, und dabei ist es durchaus nicht richtig, wenn man mit *Ueberweg* die synthetische Natur dieser Factoren zugiebt, aber ihnen alle Bedeutung für den Beweis abspricht. Ueberweg glaubt, für den Erfinder mathematischer Sätze möge allerdings der mathematische "Tact," der "Blick" für die Constructionen von vorzüglicher Wichtigkeit sein, aber für die wissenschaftliche Strenge der Entwickelung habe dieser geometrische Blick nicht mehr Bedeutung, als auch in andern Deductionen der Tact in der Auswahl der zweckmässigen Prämissen. Damit ist der entscheidende Punkt

ganz übergangen; dass man nämlich die Construction *sehen* oder sich in der Phantasie vorstellen muss, um auch nur ihre Möglichkeit einzusehen. Diese Unentbehrlichkeit der Anschauung erstreckt sich sogar auf die Definitionen, die hier keineswegs immer rein analytische Sätze sind. Wenn man z. B. die Ebene definirt als eine Fläche (Legendre), in welcher jede gerade Linie zwischen zwei beliebigen Punkten derselben in ihrer ganzen Ausdehnung in der Fläche liegt, so weiss man ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, nicht einmal, dass man alle Punkte einer Fläche überhaupt durch gerade Linien verbinden kann. Man möge versuchen die blosse Definition der Fläche mit der Definition einer graden Linie syllogistisch zu verbinden, ohne irgend ein Moment der Anschauung zu Hülfe zu nehmen; man wird nicht zum Ziele gelangen. Man betrachte ferner irgend einen der zahlreichen Beweise, in welchen eine Eigenschaft der Figuren dadurch bewiesen wird, dass man sie übereinander legt, um dann auf apagogischem Wege zum Ziele zu gelangen. Hier handelt es sich nicht darum, wie Ueberweg glaubt, blos die Prämissen zu *wählen*, um übrigens rein durch die Kraft des Syllogismus den Beweis zu liefern. Man wird immer mindestens eine der Prämissen erst überhaupt möglich machen, indem man die Anschauung einer Deckung der Figuren zu Hülfe nimmt! Es ist daher ohne allen Einfluss auf die Hauptfrage, ob man mit Zimmermann den Satz, dass die grade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, für analytisch erklärt. Es ist dies zufällig, das von Kant gewählte Beispiel, um das Gegentheil darzuthun. Kant findet in *seiner* Definition der graden Linie nichts, woraus man den Begriff der kleinsten Entfernung nehmen kann. Zugegeben, dass man diesen Begriff schon in die Definitionen bringen und also den Satz analytisch *machen* könne, dann tauchen unmittelbar daneben wieder andere Bestimmungen über das Wesen der geraden Linie auf, welche zwar sehr "evident" sind aber nur auf Grund der Anschauung. *Legendre*, der sich auch für möglichste Reduction der Axiome bemühte, hat eine solche Definition gewählt, unmittelbar hinter derselben folgt aber der Zusatz: es ist evident, dass wenn zwei Theile zweier Geraden zusammenfallen, dieselben auch in ihrer Ausdehnung zusammenfallen. Woher stammt die Evidenz? Aus der Anschauung!

Es ist in der That bisher Niemanden gelungen, auch nur zum Scheine, oder als Versuch, die synthetischen Elemente aus der Geometrie völlig zu entfernen und *Ueberweg*, der diesem Gebiete ungemein viel Nachdenken zugewandt hat, sah sich daher hier auf den Standpunkt Mill's gedrängt, der in der Geometrie das Synthetische zugiebt, aber aus der Erfahrung erklärt. *Benecke*, an welchen sich Ueberweg dabei zunächst anschloss, erklärt die *Allgemeinheit* der synthetischen geometrischen Sätze aus der schnellen Vergleichung einer unendlichen Zahl von Fällen. Wegen des continuirlichen Zusammenhanges, in welchem die verschiedenen Gebilde mit einander stehen (z. B. ein Winkel in einem Dreieck, von o Grad bis zu zwei Rechten variirend durch alle Uebergangsstufen) soll sich diese Uebersicht in fast unmerklicher

Zeit vollziehen. Hierin liegt ohne Zweifel, psychologisch betrachtet, etwas Wahres. Man wird aber aus den Bemerkungen zum ersten Einwurfe entnehmen, dass es ein blosses Missverständniss der Kantischen Lehre ist, wenn man sie dadurch widerlegt glaubt.

Weit stärker ist hier, wie gesagt, der Angriff auf die synthetische Natur der *arithmetischen* Sätze. Zimmermann behauptet, das Urtheil $7 + 5 = 12$ welches Kant für synthetisch erklärt, sei nicht nur analistisch, sondern sogar *identisch*. Er will zugeben, dass man um $7 + 5$ zu vereinigen, sowohl über den Begriff von 7 als auch über den von 5 hinausgehen müsse, aber damit erhalte man noch nicht das Urtheil, sondern blos den Subjectsbegriff $7 + 5$. Mit diesem aber sei das Prädicat 12 schlechthin identisch.

Schade, dass Zimmermann nicht Recht hat! Die Lehrer in den Elementarschulen könnten sich dann den Unterricht im Addiren sparen; mit dem Zählen wäre alles abgemacht. Sobald das Kind an den Fingern oder der Zähltafel eine Anschauung von der fünf oder der sieben gewonnen und ferner gelernt hätte, dass man die Zahl, welche auf 11 folgt, 12 nennt, so müsste ihm auch schon klar sein, dass sieben und fünf, zwölf machen, denn die Begriffe sind ja identisch! Hiergegen gibt es einen verlockenden Einwand: den nämlich, dass es nicht genüge zu wissen, 11 und 1 sei 12, und den Begriff der Zwölf zu haben. Dieser Begriff schliesse in seiner vollständigen Entwickelung die Kenntniss aller seiner Entstehungsweisen aus $11+1$, $10+2$, $9+3$, u. s. w. in sich. Diese Forderung kann für den Mathematiker, der die Zahlenlehre nach einem abstracten Princip entwickelt, einen Sinn haben, wiewohl man gleich sieht, dass die nämliche Forderung auch auf das Entstehen der 12 aus ihren Factoren und auf beliebige andere Operationsarten anwendbar wäre. Auch liesse sich eine Methode des Rechenunterrichts denken, welche wenigstens sämmtliche Entstehungsarten aus den 4 Species an jeder einzelnen Zahl, von 1 fortschreitend, durcharbeitete, nach gleichem Princip, wie man jetzt diese Operationen innerhalb des Zahlenkreises von 1—100 durchmacht, bevor mau zu grösseren Zahlen übergeht. Es würde dann Zählen, Addiren, Subtrahiren, Multipliciren und Dividiren zu gleicher Zeit erlernt uud damit allerdings von Anfang an ein inhaltreicherer Begriff der Zahlen gewonnen. Solchen Möglichkeiten gegenüber ist aber der Satz Kant's schon durch die einfache Thatsache gerechtfertigt, dass man nicht so zu verfahren pflegt, dass man v lmehr thatsächlich zuerst die Begriffe der Zahlen bildet und nachher, als etwas Neues lernt, welche grössere Zahl entsteht, wenn ich zwei kleinere in ihre Einheiten auflöse und diese zusammen von vorn zähle. Es liesse sich noch einwenden, das Lernen des Addirens sei nur eine Uebung, im Gebrauch der *Wörter* und *Zeichen*, um eine gegebene Zahl auf die einfachste Weise *auszudrücken*; der *reine Begriff* der Zahl 12 sei durch *jede einzelne Art* seiner Entstehung, sei es durch $1+1+1$ u. s. w; sei es durch $7+5$, oder etwa durch $9+3$, vollkommen gegeben. Auch das ist nicht stichhalti g denn jeden Zahlenbegriff erhalten wir ursprünglich

als das sinnlich bestimmte Bild einer Gruppe von Gegenständen, seien es auch nur unsere Finger oder die Knöpfe und Kugeln einer Zählmaschine. Hier kann man als vollgültiges Zeugniss für die synthetische Natur der Zahlenbegriffe die Zählmethode und Zahlausdrücke der Naturvölker und der beginnenden Cultur anführen. Hier liegt überall das sinnliche Bild der Gruppe oder Fingerstellung, an welcher man sich die Zahl veranschaulichte, zu Grunde. Sobald man ferner mit *Stuart Mill* davon ausgeht, dass alle Zahlen "Zahlen von Etwas" sind, und dass die Gegenstände, von deren Anzahl die Rede ist, durch ihre Menge einen bestimmten Eindruck auf die Sinne machen, kann man an der synthetischen Natur einer Operation nicht zweifeln, welche zwei solche Gruppen gleicher Gegenstände, sei es in Wirklichkeit, sei es in Gedanken zusammenfügt. Mill zeigt daher auch, getreu seinem Princip, dass es eine durch *Erfahrung* erlangte Erkenntniss ist, dass drei Gegenstände in einer bestimmten Form zusammen gruppirt, noch dieselbe Gesammtzahl ausmachen, wenn man einen derselben ein wenig bei Seite legt, so dass also die Gesammtzahl nunmehr in zwei Theile getheilt, als $2+1$ erscheint. Wie wenig Kant diese Art von "Erfahrung" verwirft, geht schon daraus hervor, dass er für die Demonstration des Satzes $7+5=12$ die Anschauung an den fünf Fingern oder auch an Punkten zu Hülfe nehmen lässt. Kant hat nur etwas tiefer hineingeschaut in die auch von Mill bemerkte, "merkwürdige Eigenthümlichkeit" der Sätze, welche Zahlen betreffen, dass sie Sätze sind, welche alle Dinge, alle Gegenstände, alle Existenzen jeder Art betreffen, die unsere Erfahrung kennt," und dass die Demonstration an einer einzigen Art von Gegenständen genügt, um die Ueberzeugung hervorzurufen, es müsse bei Allem so sein, was uns überhaupt vorkommen kann. Doch dies gehört zu dem vorhergehenden Einwurfe; hier haben wir es nur mit der synthetischen Natur der Zahlbegriffe zu thun, und da erscheint Mill in der Hauptsache ganz als gleicher Ansicht mit Kant.

Was die einseitigen Empiristen nicht beachten, ist der Umstand, dass die Erfahrung kein offenes Thor ist, durch welches äussere Dinge, wie sie sind in uns hineinwandern können, sondern ein Process, durch welchen die *Erscheinung von Dingen in uns entsteht.* Dass bei diesem Process alle Eigenschaften dieser "Dinge" von Aussen kommen und der Mensch, welcher sie aufnimmt, nichts dazu thun sollte, widerspricht aller Analogie der Nat bei irgend welchem Entstehen eines neuen Dinges aus dem Zusammenwirken zweier anderer. So weit auch die Kritik der reinen Vernunft über das Bild eines Zusammentreffens zweier Kräfte in der resultirenden Dritten hinausschreitet, so unterliegt es doch keinem Bedenken, dass dieses Bild zur ersten Orientirung über die Frage der Erfahrung dienen kann.

Dass *unsere* Dinge von den Dingen *an sich selbst* verschieden sind, kann daher auch schon der einfache Gegensatz zwischen einem Ton und den Schwingungen der Saite, welche ihn veranlassen, darthun. Die Untersuchung erkennt dann freilich auch in diesen Schwingungen wieder Erscheinungen

und rückt zuletzt an ihrem Ziele angelangt, das "Ding an sich" in die unerreichbare Sphäre eines blossen Gedankendinges; aber das Recht der Kritik und den Sinn ihrer ersten vorbereitenden Schritte kann man sich ganz wohl an jenen Gegensatz zwischen dem Ton und seiner äusseren Veranlassung klar machen. Dasjenige in uns, fasse man es nun physiologisch oder psychologisch, welches macht, dass die Schwingung der Saite zum Ton wird, ist das Apriori in diesem Vorgange der Erfahrung. Hätten wir keinen Sinn als das Gehör, so würde alle Erfahrung in Tönen bestehen, und so sehr auch alle übrige Erkenntniss dann aus der Erfahrung folgen möchte, so würde doch die Natur dieser Erfahrung durch die Natur unsres Hörens vollständig bestimmt sein, und man könnte, nicht mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit apodiktischer Gewissheit sagen, dass alle Erscheinungen tönen müssen. Man darf also nicht übersehen dass die *Entstehung der Erfahrung* von einem *Schluss der Erfahrung* vollständig verschieden ist. Die Thatsache, dass wir überhaupt erfahren, ist doch jedenfalls durch die Organisation unseres Denkens bedingt, und diese Organisation ist *vor der Erfahrung* vorhanden. Sie führt uns dazu einzelne Merkmale an den Dingen zu unterscheiden und dasjenige, was in der Natur untrennbar verschmolzen und gleichzeitig ist, successiv aufzufassen und diese Auffassung in Urtheilen mit Subject und Prädicat niederzulegen. Dies Alles ist nicht nur *vor* der Erfahrung, sondern es ist die *Bedingung* der Erfahrung.

(4) Nie ist der Zusammenhang aller Erdtheile vollständiger, die Mittel der Verbindung vielfältiger, der Verkehr rascher und allgemeiner, die Kenntnisse ausgedehnter, die Bildungsmittel zugänglicher, die Allfertigkeit der Menschen zu jeder Thätigkeit grösser, Wohlstand, Behaglichkeit, Genuss und Leichtigkeit des Lebens allgemeiner verbreitet, nie aber auch allgemeiner begehrt und angestrebt gewesen als heute. Die Regsamkeit in allen Richtungen des häuslichen Lebens hat sich auch in dem öffentlichen Leben geltend gemacht. Und auch hier sind es die Massen, die die Politik zu machen beginnen. Mit der Sicherheit, die dem Instinkte der Menge eigen ist, formuliren sie ihre Forderungen unverblüfft von dem Besserwissen der Doctrin, genau nach ihrem Vortheil und Bedürfniss, und bestehen auf ihnen mit der einfachen Folgerichtigkeit des wohlverstandenen Interesses, unerschreckt von dem Widerstand und den zeitweisen Siegen der Gegner. Ihre Forderungen aber gehen dahin, dass der Staat das Wohl der Vielen endlich seine Sorge sein lasse, und nicht das der Wenigen und Einzelnen. Und sie stützen sich diese Forderungen, täglich mehr auf einen der Klarsichtigen einleuchtenden, den Verblendeten drohenden Grund, den schon die ersten Calvinistischen Staatslehrer warnend gepredigt hatten: dass es Staaten gebe ohne Fürsten aber nicht ohne Volk.

Diese Forderungen sind den Völkern gemeinsam, das Ziel ihrer

Bewegungen ist ein gleichartiges. Nicht, dass sie nothwendig auf eine einzige gleiche Staatsform hinausgehen müssten, aber sie gehen alle von einem gleichartigen Staatsbegriffe aus. Der strenge Staatsbegriff des Alterthums ist, (wie bedauerlich es auch dem Kenner der Geschichte sein mag) Angesichts des neueren Staatsideals in America unmöglich geworden. Niemand wird für glaublich halten, dass die straffen Ordnungen Englands Aussicht hätten auf das Festland überzugehen, Jedermann für unausbleiblich, dass die demokratischen Ideen, die die Welt bewegen, vielmehr allmählich nach England überdringen. Der Individualismus, das Selbstgefühl der Persönlichkeit, ist zu stark in den Menschen geworden, als dass er die Staatsbegriffe und Ordnungen nicht lockern, die geschlossenen Körperschaften, die Staaten im Staate, nicht auflösen, allen Kasten- und Standesunterschied nicht ausgleichen sollte. Denn das Streben nach der Gleicheit aller Verhältnisse, nach der Freiheit von Mensch zu Mensch, ist in diesem Selbstgefühle der Persönlichkeit nothwendig begründet. Die politsche Gleichheit aber, wenn sie nicht der Ausdruck der gleichen Unterdrückung unter der Despotie ist, verlangt die Herrschaft des Volkswillens nach der Entscheidung der Mehrheit, bedingt eine Regierung, die nicht auf die Vorspiegelung eines göttlichen Rechts gegründet ist, sondern auf die Nothwendigkeit, erfordert eine Gesetzgebung, die auf dem Bedürfnisse der Gesellschaft ruht, über dies die Gesammtheit selber urtheilt. Nach diesen volksfreundlichen Begriffen, Formen und Ordnungen des Staats und der Gesellschaft drängt Alles in dieser Zeit in einer Gemeinsamkeit und Unaufhaltsamkeit hin, als ob die Schicksalsgewalten unmittelbar einwirkten, einer geschichtlichen Idee Gestalt und Körper zugeben.

Der Kampf dieser Zeiten gilt dem Emporstreben eines vierten Standes. Die grosse geschichtliche Frage ist, ob dies Bestreben ein vorübergehendes, unter den Vorgriffen menschlicher Willkür verfrühtes sei oder ob in ihm eine vorsichtliche Schickung erkennbar wird, der es rathsam ist sich zu beugen.

Als im 12—13 Jahrhundert die ritterliche Aristokratie kaum begründet war, so trat das Bürgerthum in einzelnen Städten und Städtebünden als ihr Nebenbuhler auf, mit nur vereinzelten Erfolgen. Es dauerte noch Jahrhunderte, ehe der Bürgerstand sich in grösseren Staaten als eine politisch berechtigte Macht geltend machen konnte. Noch ist er nicht überall hierzu gelangt, und schon hebt sich gegen ihn, gerade so wie er einst gegen den Ritterstand sein natürlicher Neider; der vierte Stand schiebt aufwärts sich gleich zu stellen mit dem Dritten, und mit ihm gemeinsam die oberen Stände und selbst die fürstliche Gewalt abzuwerfen. Wird dies auch nur eine vorübergehende Zuckung sein, wie die städtischen Bewegungen im 13. Jahrhundert, wie die Jacquerie und die Bauernkriege? Wird auch der vierte Stand noch der Jahrhunderte bedürfen zu seiner politischen Bedeutung und Berechtigung, wie einst das Bürgerthum? Aber die Bewegung dieser Zeiten

ist nicht veranlasst, wie die genannten durch vereinzelten Druck und Elend, sondern sie ist die Folge einer allgemeinen Idee. Seit die Theile der Welt sich so nah gerückt sind, dass man sich überall der Rolle bewusst geworden ist, die der europäische Stamm der übrigen Menschheit gegenüber spielt, hat der Menschenwerth eine ganz andere Bedeutung erhalten; die Europäer sind wie eine gemeinsame Aristokratie, die ihre Herrschaft über alle Welttheile breitet, und in dieser Gesellschaft will der unterste Mann als ein Gleicher mitzählen, weil er zu dieser Ausbreitung mehr gesteuert hat als jeder andere; er hat die Menschen dazu geliefert und die Mittel des Handels beschafft. Hier liegt die Berechtigung zu seinen gegenwärtigen Strebungen. Und alle Vergangenheit und Gegenwart haben diesen Strebungen auf der einen Seite die Schwierigkeiten weggeräumt, auf der andern aber wirkende Kräfte verliehen in einem Maasse, dass dem Widerstande alle Stützen zerbricht. Seit vielen Jahrhunderten haben wir gesehen, arbeitete alle Geschichte auf die grössere Gleichheit der Menschen und der Verhältnisse hin. Der Waffenadel zerstörte seine eigene Macht in den Kreuzzügen und in den heimischen Bürgerkriegen der späteren Zeiten. Die geistliche Aristokratie verschwand in den protestantischen Landen, wo der Geistliche Bürger mit dem Bürger ward. Die Absolutie, die Bedeutung der Rechtsgelehrten, dass Bedürfniss geistiger Fähigkeiten für die verwickelteren Geschäfte der neueren Staaten halfen die Geichmachung der Gesellschaft zu fördern. Die veränderte Kriegskunst gab dem gemeinen Manne eine grössere Bedeutung. Die Entdeckung der neuen Welt, Handel und Schiffahrt kamen dem Bürgerthum ausschliesslich zu Gute. In ihm und in dem Königthume liegt heute die beste Kraft des Widerstandes gegen den Andrang der unteren Klassen. Aber die monarchische Gewalt hat seit den Zeiten der französischen Umwälzung ihren Zauber eingebüsst. Sie hat seit der Herstellung der Bourbons durch den gemeinsamen Wortbruch, mit dem den Völkern die zugesagten Rechte vorenthalten wurden, jedes Vertrauen verloren. Ihre neuesten Thaten haben ihr bei Vielen die letzten moralischen Stützen entzogen. In ihrer personellen Vertretung ist kaum eine Aussicht auf neue Kräftigung. Selbst in den unumschränkt regierten Staaten scheint das, was Jacob I. das Königshandwerk nannte, verlernt. Das Bürgerthum aber hat sich selten zur politischen Herrschaft besonders befähigt erwiesen. Es hat weder körperschaftlich den Ehrgeiz, noch geschäftlich die Musse, den Hang, die Gewöhnung sich als einen politischen Stand in starker Gewalt zu behaupten. Dazu kommt, dass es von dem vierten Stande ganz anders abhängig und durch eine kleinere Kluft getrennt ist, als der Adel einst vom Bürgerthume war.

Sind so die Stände, die politischen Gewalten und Formen ein geringes Hemmniss gegen die demokratischen Bestrebungen der Zeit, so ist dagegen die höchste Ermunterung für sie gelegen in den Beispielen, die in den bestehenden Staaten und Staatsformen gegeben sind. Drei grosse Reiche wetteifern unter den ungleichsten Verfassungen an gleicher Macht. Die

Absolutie in Russland hat den allgemeinen Hass der gebildeten Welt gegen sich. Der Constitutionalismus in England liegt für die meisten Staaten jenseits aller Erreichbarkeit. Die demokratische Verfassung Amerika's aber ist das Vorbild und die Vorliebe der grossen Massen. Dieser Staat war im Westen unmerklich entstanden und emporgekommen gleichzeitig, wie Russland im Osten anwuchs, er war gleichzeitig mit Russland in die Geschichte bedeutungsvoller eingetreten, er hatte als Napoleon Russland auf seine Höhe trieb, von diesem die Möglichkeit erkauft auf grösserem Gebiete eine stärkere Macht zu entfalten, und dem dynastisch-despotischen Einflusse Russlands einen volksthümlichen entgegenzustellen. Der Anblick dieses rasch aufschiessenden, freien glücklichen Staates ohne König, Adel und geistlichen Stand, war von einem wunderbaren Reize gerade für die Völker. Und eben dieser Staat allein übt grade auf die Völker eine so wenig beachtete, wie gewaltig wirkende, unhemmbare und unmittelbare Einwirkung aus. Sein Glück zieht die der alten Verhälltnisse Müden aus Europa massenweise an, und in dem umfassendsten Verkehre dringen die Berichte und Ideen, nicht der verunglückten, sondern nur der gedeihenden Auswanderer mitten in die unteren Schichten der Gesellschaft ein: Zu dieser nie recht gewürdigten Propaganda kamen die Wirkungen der Literatur hinzu, die in allen Theilen Europa's gleichmässig demokratisirt ist, ein zahlreiches Proletariat der gebildeten Klassen, das vom literarischen Tagewerke lebt, reicht in gleichem Sinne den unteren Ständen die Hand zu dem gleichen Werke: Und ferner bilden die vom Despotismus Vertriebenen, die heimathlosen Polen, Ungarn, Italiener eine weitere geordnete Propaganda. Ihre Grundsätze, wie aristokratisch die Führer sein mögen, sind nothwendig demokratisch, weil sie der Massen bedürfen und einen Mittelstand zu Hause nicht kennen; sie sind von aller Rücksicht losgesagt und mit allen Rechts und Rücksichtslosen in einem weltbürgerlichen Bunde, wie einst die Jesuiten, aber für eine aufgehende nicht für eine untergehende, für eine volksthümliche, nicht für eine despotische Sache. Gegen diese vereinigte Gewalt gleichmässiger, unfassbarer, politischer Einwirkungen hat die monarchische Politik der Erhaltung auf dem Gebiete geistiger Einflüsse nichts zu stellen, als einen einflusslosen, abhängigen Theil der Presse! Die ständischen Versammlungen, von wo aus allein ein praktisch politischer Sinn hätte gebildet werden können, wurden unterdrückt und untergraben, und haben auch, wo sie zum Schein bestehen blieben, weil sie nur zum Scheine bestehen, Vertrauen und Wirksamkeit verloren. Das Feld ist daher den demokratischen Grundsätzen frei gegeben. Sie schreiten auf jedem Wege vor, auf dem gewaltsamen der Revolution, wo sie in den Lehren der Socialisten die furchtbarsten Loosworte agrarischer Gesetze erhalten haben noch wirksamer aber auf dem stillen Wege der untergrabenden Gewalt der Ideen und Sitten: Die Vorstellungen werden mehr und mehr von ihnen angesteckt, die Bräuche umgestaltet, die politischen Meinungen und Handlungen der Einzelnen und der Regierungen, selbst derer, die

sich dawider sträuben, sind davon beherrscht. Die Beweglichkeit des Besitzes, die gleiche Erbtheilung, die gemeinsame Schule, die leichten Verkehrsmittel, Alles wirkt auf die Annäherung der Stände, die verschiedensten Eigenschaften und Leidenschaften der Menschen vereinigen sich gleichsam, um dem untersten Stande emporzuhelfen. Die Mittelmässigkeit der literarischen Erzeugnisse, eine Folge des ausgedehnteren geistigen Bedürfnisses, verschleift die Talente der Schreiber und zugleich die Klassen der Leser. Luxus und Genusssucht stacheln die Armen sich den Reichen gleich zu stellen. Die Bosheit hat den Erhaltungsmännern den Rath eingeblasen, dem Proletariat gegen das Bürgerthum die Hand zu reichen, und wieder hat die Gutmüthigkeit der Menschen auf tausend Wegen gesorgt, das untere Volk zu erleichtern und zu heben: durch Sonntagsschulen und Bewahranstalten, durch Sparkassen und Armengesetze. Die Emancipation aller Gedrückten und Leidenden ist der Ruf des Jahrhunderts und die Gewalt dieser Ideen ist in der Abstellung von Servituten und Frohnden in Europa und in der Befreiung der Sclaven Westindiens über mächtige Interessen und eingewurzelte Zustände Sieger geworden. Dies ist der grosse Zug der Zeit. Die Stärke des Glaubens und der Ueberzeugungen, die Macht des Gedankens, die Kraft der Entschlüsse, die Klarheit des Ziels, die Ausdauer der Hingebung ist in dem volksthümlichen Lager, Alles, was einer geschichtlichen Bewegung den providentiellen Charkter, den Charakter der Unwiderstehlichkeit gibt.

(5) We are fond of preserving, as far as it is in our frail power, the memory of our own adventures, of those of our own time, and of those that preceded it. Rude heaps of stones have been raised and ruder hymns have been composed for this purpose by nations who had not yet the use of arts and letters. There is no need of saying how this passion grows among civilized nations in proportion to the means of gratifying it; but let us observe that the same principle of nature directs us as strongly to indulge our own curiosity as to gratify that of others. The child hearkens with delight to the tales of his nurse; he learns to read, and he devours with eagerness fabulous legends and novels: in riper years he applies himself to history, or to what he takes for history, to authorized romance: and even in age the desire of knowing what has happened to other men yields to the desire alone of relating what has happened to ourselves: thus history, true or false, speaks to our passion always. What pity is it that even the best shonld speak to our understanding so seldom. That it does so we have none to blame but ourselves. Nature has done her part. She has opened this study to every man who can read and think, and what she has made the most agreeable reason can make the most useful application of our minds. But if we consult onr reason we shall neither read to soothe our indolence nor to gratify our vanity. As little shall we content ourselves to drudge like grammarians and critics, that others may be able to study with greater ease and profit, like philosophers and statesmen; as little shall we affect the slender merit of

becoming great scholars, at the expense of groping all our lives in the dark mazes of antiquity. All these mistake the true drift of study and the true use of history. An application to any study that tends neither directly nor indirectly to make us bette men and better citizens is at best but a specious and ingenious sort of idleness, and the knowledge we acquire by it is a creditable sort of ignorance, nothing more.

(6) Wie es einen Welteroberer der alten Zeit an einem Rasttag inmitten seiner Siegeszüge verlangen konnte, die Grenzen der unübersehbaren seiner Herrschaft unterworfenen Länderstrecken genauer festgestellt zu sehen, um hier ein noch nicht zinspflichtig gemachtes Volk zum Tribut heranzuziehen, dort in der Wasserwüste ein seinen Reiterschaaren unüberwindliches Naturhinderniss, und die wahre Schranke seiner Macht zu erkennen: so wird es für die Weltbesiegerin unserer Tage, die Naturwissenschaft, kein unangemessenes Beginnen sein, wenn sie bei festlicher Gelegenheit von der Arbeit ruhend die wahren Grenzen ihres unermesslichen Reiches einmal klar sich vorzuziehen versucht. Für um so gerechtfertigter halte ich dies Unternehmen, als ich glaube, dass über die Grenzen des Naturerkennens zwei Irrthümer sehr verbreitet sind, und als ich es für möglich halte, einer solchen Betrachtung, trotz ihrer scheinbaren Trivialität, selbst für die, welche jene Irrthümer nicht theilen, einige neue Seiten abzugewinnen.

Ich setze mir also vor, die Grenzen des Naturerkennens aufzusuchen, und beantworte zunächst die Frage, was Naturerkennen sei.

Naturerkennen—genauer gesagt naturwissenschaftliches Erkennen oder Erkennen der Körperwelt mit Hülfe und im Sinne der theoretischen Naturwissenschaft — ist Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen, die durch deren von der Zeit unabhängige Centralkräfte bewirkt werden, oder Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome. Es ist psychologische Erfahrungsthatsache, dass, wo solche Auflösung gelingt, unser Causalitätsbedürfniss vorläufig sich befriedigt fühlt. Die Sätze der Mechanik sind mathematisch darstellbar, und tragen in sich dieselbe apodiktische Gewissheit, wie die Sätze der Mathematik. Indem die Veränderungen in der Körperwelt auf eine constante Summe potentieller und kinetischer Energie, welche einer constanten Menge von Materie anhaftet, zurückgeführt werden, bleibt in diesen Veränderungen selber nichts zu erklären übrig.

Kant's Behauptung in der Vorrede zu den Metaphpsischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, "dass in jeder besondern Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen sei"—ist also vielmehr noch dahin zu verschärfen, dass für Mathematik, Mechanik der Atome gesetzt wird, sichtlich dies meinte er selber, als er der Chemie den Namen einer Wissenschaft absprach, und sie unter die Experimentenlehren verwies. Es ist nicht wenig merkwürdig, dass in unserer Zeit die Chemie, indem sie durch die Entdeckung der Substi-

tution gezwungen wurde, den electrochemischen Dualismus aufzugeben, sich von dem Ziel, eine Wissenschaft in diesem Sinne zu werden, scheinbar wieder weiter entfernt hat.

Denken wir uns alle Veränderungen in der Körperwelt in Bewegungen von Atomen aufgelöst, die durch deren constante Centralkräfte bewirkt werden, so wäre das Weltall naturwissenschaftlich erkannt. Der Zustand der Welt während eines Zeitdifferentiales erschiene als unmittelbare Wirkung ihres Zustandes während des vorigen und als unmittelbare Ursache ihres Zustandes während des folgenden Zeitdifferentiales. Gesetz und Zufall wären nur noch andere Namen für mechanische Nothwendigkeit. Ja es lässt eine Stufe der Naturerkenntniss sich denken, auf welcher der ganze Weltvorgang durch Eine mathematische Formel vorgestellt würde, durch Ein unermessliches System simultaner Differentialgleichungen, aus dem sich Ort, Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit jedes Atoms im Weltall zu jeder Zeit ergäbe. "Ein Geist," sagt Laplace, "der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche in der Natur wirksam sind, und gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegung der grössten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiss für ihn, und Zukunft wie Vergangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig. Der menschliche Verstand bietet in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewusst hat, ein schwaches Abbild solchen Geistes dar."

In der That, wie der Astronom nur der Zeit in den Mondgleichungen einen gewissen negativen Werth zu ertheilen braucht, um zu ermitteln, ob, als Perikles nach Epidaurus sich einschiffte, die Sonne für den Piraeus verfinstert ward, so könnte der von Laplace gedachte Geist durch geeignete Discussion seiner Weltformel uns sagen, wer die eiserne Maske war oder wie der "President" zu Grunde ging. Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Gleichungen den Tag, da das griechische Kreuz von der Sophienmoschee blitzen oder da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird. Setzte er in der Weltformel $t = \infty$, so enthüllte sich ihm der räthselhafte Urzustand der Dinge. Er sähe im unendlichen Raume die Materie bereits entweder bewegt oder ungleich vertheilt, da bei gleicher Vertheilung das labile Gleichgewicht nie gestört worden wäre. Liesse er t im positiven Sinn unbegrenzt wachsen, so erführe er, ob Carnot's Satz erst nach unendlicher oder schon nach endlicher Zeit das Weltall mit eisigem Stillstande bedroht. Solchem Geiste wären die Haare auf unserem Haupte gezählt, und ohne sein Wissen fiele kein Sperling zur Erde. Ein vor- und rückwärts gewandter Prophet, wäre ihm, wie schon d'Alembert in der Einleitung zur Encylopaedie, Laplace's Gedanken im Keime hegend, es ausdrückte, "das Weltganze nur eine einzige Thatsache und Eine grosse Wahrheit."

Es braucht nicht gesagt zu werden, dass der menschliche Geist von dieser vollkommenen Naturerkenntniss stets weit entfernt bleiben wird. Um den Abstand zu zeigen, der uns sogar von deren ersten Anfängen trennt, genügt Eine Bemerkung. Ehe die Differentialgleichungen der Weltformel angesetzt werden könnten, müssten alle Naturvorgänge auf Bewegungen eines substantiell unterschiedslosen, mithin eigenschaftslosen Substrates dessen zurückgeführt sein, was uns als verschiedenartige Materie erscheint, mit anderen Worten, alle Qualität müsste aus Anordnung und Bewegung solchen Substrates erklärt sein.

Dies ist völlig im Einklange mit der Lehre von den Sinnen. Allem Ermessen nach leiten Sinnesorgane und Nerven den zugehörigen Hirnprovinzen oder, wie Joh. Müller sie nannte, den Sinnsubstanzen schliesslich einerlei Bewegung zu. Wie in dem von Hrn. Bidder ersonnenen, Hrn. Vulpian gelungenen Versuch am Tast- und Muskelnerven der Zunge Empfindungs- und Bewegungsfasern so mit einander verheilen, dass Erregung von Fasern der einen Art durch die Narbe auf Fasern der anderen Art übergeht, so würden, wäre der Versuch möglich, vollends Fasern verschiedener Sinnesnerven mit einander verschmelzen. Bei über's Kreuz verheilten Seh- und Hörnerven hörten wir mit dem Auge den Blitz als Knall, und sähen mit dem Ohre den Donner als Reihe von Lichteindrücken. Die Sinnesempfindung als solche entsteht also erst in den Sinnsubstanzen. Diese Substanzen sind es, welche die in allen Nerven gleichartige Erregung überhaupt erst in Sinnesempfindung übersetzen, und dabei je nach ihrer Natur, als Träger der "specifischen Energien" Joh. Müller's, die Qualität erzeugen. Das mosaische: Es ward Licht, ist physiologisch falsch. Licht ward erst, als der erste rothe Augenpunkt eines Infusoriums zum ersten Male Hell und Dunkel unterschied. Ohne Seh- und ohne Gehörsinnsubstanz wäre diese farbenglühende, tönende Welt um uns her finster und stumm.

Und stumm und finster an sich, d. h. eigenschaftslos, wie sie aus der subjectiven Zergliederung hervorgeht, ist die Welt auch für die durch objective Betrachtung gewonnene mechanische Anschauung, welche statt Schalles und Lichtes nur Schwingungen eines eigenschaftslosen, dort zur wägbaren, hier zur unwägbaren Materie gewordenen Urstoffes kennt.

Aber wie wohlbegründet diese Vorstellungen im Allgemeinen auch sind, zu ihrer Durchführung im Einzelnen fehlt noch so gut wie Alles. Der Stein der Weisen, der die heute noch unzerlegten Stoffe ineinander umwandelte und aus einem höheren Grundstoffe, wenn nicht dem Urstoffe selber, erzeugte, müsste gefunden sein, ehe die ersten Vermuthungen über Entstehung scheinbar verschiedenartiger aus in Wirklichkeit unterschiedsloser Materie möglich würden.

Obschon der menschliche Geist von dem von Laplace gedachten Geiste stets weit entfernt bleiben wird, ist er doch nur, stufenweise davon verschieden etwa wie eine bestimmte Ordinate einer Curve von einer zwar ausnehmend viel grösseren, jedoch noch endlichen Ordinate derselben Curve. Wir gleichen diesem Geist, denn wir begreifen ihn. Ja es ist die Frage, ob

nicht ein Geist wie Newton's von dem von Laplace gedachten Geiste sich weniger unterscheidet, als der Geist eines Australnegers oder eines Pescheräh's vom Geiste Newton's. Mit anderen Worten, die Unmöglichkeit, die Differentialgleichungen der Weltformel aufzustellen, zu integriren und das Ergebniss zu discutiren, ist keine grundsätzliche, sondern beruht auf der Unmöglichkeit, die nöthigen thatsächlichen Bestimmungen zu erlangen, und, selbst wenn dies möglich wäre, auf deren unermesslicher Ausdehnung, Mannigfaltigkeit und Verwickelung.

Die Naturerkenntniss, welche der von Laplace gedachte Geist besässe, stellt somit die höchste denkbare Stufe unseres eigenen Naturerkennens vor. Wir können deshalb jene Erkenntniss bei der Untersuchung über die Grenze dieses Erkennens zu Grunde legen. Was bei ihr unerkannt bliebe, das wird unserem in so viel engeren Schranken eingeschlossenen Geiste vollends verborgen bleiben.

Zwei Stellen sind es nun, wo auch der von Laplace gedachte Geist vergeblich weiter vorzudringen trachten würde, vollends wir stehen zu bleiben gezwungen sind.

Erstens nämlich ist daran zu erinnern, dass das Naturerkennen, welches vorher als unser Causalitätsbedürfniss vorläufig befriedigend bezeichnet wurde, in Wahrheit dies nicht thut, und kein Erkennen ist. Die Vorstellung wonach die Welt aus stets dagewesenen und unvergänglichen kleinsten Theilen besteht, deren Centralkräfte alle Bewegung erzeugen, ist gleichsam nur Surrogat einer Erklärung. Sie führt, wie bemerkt, alle Veränderungen in der Körperwelt auf eine constante Summe von Kräften und eine constante Menge von Materie zurück, und lässt an den Veränderungen selber also nichts zu erklären übrig. Bei dem gegebenen Dasein jenes Constanten können wir, der gewonnenen Einsicht froh, eine Zeitlang uns beruhigen; bald aber verlangen wir tiefer einzudringen, und es selber seinem Wesen nach zu begreifen. Da ergiebt sich denn bekanntlich, dass zwar innerhalb bestimmter Grenzen die atomistische Vorstellung für den Zweck unserer physikalisch-mathematischen Ueberlegungen brauchbar, ja unentbehrlich ist, dass sie aber wenn die Grenzen der an sie zu stellenden Forderungen überschritten werden, als Corpuscular-Philosophie in unlösliche Widersprüche führt.

Ein physikalisches Atom, d. h. eine im Vergleich zu den Körpern, mit denen wir Umgang haben, verschwindend klein gedachte, ihres Namens ungeachtet in der Idee aber noch theilbare Masse, der Eigenschaften oder ein Bewegungszustand zugeschrieben werden, mittels welcher das Verhalten einer aus unzähligen solchen Atomen bestehenden Masse sich erklärt, ist eine in sich folgerichtige und unter Umständen nützliche Fiction der mathematischen Physik. Doch wird selbst deren Gebrauch neuerlich möglichst vermieden, indem man statt auf discrete Atome, auf Volumelementen der continuirlich gedachten Körper zurückgeht.

Ein philosophisches Atom dagegen, d. h. eine angebliche nicht weiter

theilbare Masse trägen wirkungslosen Subtrates, von der durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte ausgehen, ist bei näherer Betrachtung ein Unding.

Denn soll das nicht weiter theilbare, träge, an sich unwirksame Substrat wirklichen Bestand haben, so muss es einen gewissen, noch so kleinen Raum erfüllen. Dann ist nicht zu begreifen, warum es nicht weiter theilbar sei. Auch kann es den Raum nur erfüllen, wenn es vollkommen hart ist, d. h. indem es durch eine an seiner Grenze auftretende, aber nicht darüber hinauswirkende abstossende Kraft welche alsbald grösser wird als jede gegebene Kraft, gegen Eindringen eines anderen Körperlichen in denselben Raum sich wehrt. Abgesehen von anderen Schwierigkeiten, welche hieraus entspringen, ist das Substract alsdann kein wirkungsloses mehr.

Denkt man sich umgekehrt mit den Dynamisten als Subtrat nur den Mittelpunkt der Centralkräfte, so erfüllt das Substrat den Raum nicht mehr, denn der Punkt ist die im Raume vorgestellte Negation des Raumes. Dann ist nichts mehr da, wovon die Centralkräfte ausgehen, und was träg sein könnte, gleich der Materie.

Durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte sind an sich unbegreiflich, ja widersinnig, und erst seit Newton's Zeit, durch Missverstehen seiner Lehre und gegen seine ausdrückliche Warnung, den Naturforschern eine geläufige Vorstellung geworden. Denkt man sich mit Descartes und Leibniz den ganzen Raum erfüllt, und alle Bewegung durch Uebertragung in Berührungsnähe erzeugt, so ist zwar das Entstehen der Bewegung auf ein unserer sinnlichen Anschauung entlehntes Bild zurückgeführt, aber es stellen sich andere Schwierigkeiten ein. Unter anderem ist es bei dieser Vorstellung unmöglich, die verschiedene Dichte der Körper aus verschiedener Zusammenfügung des gleichartigen Urstoffen zu erklären.

Es ist leicht, den Ursprung dieser Widersprüche aufzudecken. Sie wurzeln in unserm Unvermögen, etwas anderes als mit unseren äusseren Sinnen entweder, oder mit unserem inneren Sinn Erfahrenes uns vorzustellen. Bei dem Berstreben, die Körperwelt zu zergliedern, gehen wir aus von der Theilbarkeit der Materie, da sichtlich die Theile etwas einfacheres und ursprünglicheres sind als das Ganze. Fahren wir in Gedanken mit Theilung der Materie in's Unendliche fort, so bleiben wir mit unserer Anschauung in dem uns angewiesenen Geleise, und fühlen uns in unserem Denken unbehindert. Zum Verständniss der Dinge aber thun wir keinen Schritt, da wir in der That nur das im Bereiche des Grossen und Sichtbaren Erscheinende auch im Bereiche des Kleinen und Unsichtbaren uns vorgestellt haben. Wir kommen so zum Begriffe des physikalischen Atoms. Hören wir nun irgendwo willkürlich mit der Theilung bei angeblichen philosophischen Atomen auf, die nicht weiter theilbar, vollkommen hart und überdies an sich wirkungslos und nur Träger der Centralkräfte sein sollen, so verlangen wir von einer Materie, die wir uns unter dem

Bilde der Materie denken, mit der wir Umgang haben, ohne dass wir irgend ein neues Erklärungsprincip einführen, dass sie neue, ursprüngliche, das Wesen der Körper aufklärende Eigenschaften entfalte. So begehen wir den Fehler, der in den vorher blossgelegten Widersprüchen sich offenbart.

Niemand, der etwas tiefer nachgedacht hat, verkennt die transcendente Natur des Hindernisses, das sich uns hier entgegenstellt. Wie man auch es zu umgehen versuche, in der einen oder anderen Form stösst man immer darauf. Von welcher Seite, unter welcher Deckung man ihm sich nähere, man erfährt seine Unbesiegbarkeit. Die alten ionischen Physiologen standen davor nicht rathloser als wir. Alle Fortschritte der Naturwissenschaft haben nichts dawider vermocht, alle ferneren werden dawider nichts fruchten. Nie werden wir besser als heute wissen, was, wie Paul Erman zu sagen pflegte, " hier," wo Materie ist, " im Raume spukt." Denn sogar der von Laplace gedachte, über den unseren so weit erhabene Geist würde in diesem Punkte nicht klüger sein als wir, und daran erkennen wir verzweifelnd, dass wir hier an der einen Grenze unseres Witzes stehen.

Sehen wir aber von dieser ursprünglichen Schranke ab, setzen wir Materie und Kraft als gegeben und bekannt voraus, so ist in der Idee, wie gesagt, die Körperwelt verständlich. Von dem Urzustand eines kreisenden Nebelballes führt die von Herrn Helmholtz an der Hand der mechanischen Wärmetheorie weiter entwickelte Kant'sche Hypothese zur Einsicht in die Entstehung unseres Planetensystems. Schon sehen wir unsere Erde als teurig flüssigen Tropfen mit einer Atmosphäre unfassbarer Beschaffenheit in ihrer Bahn rollen. Wir sehen sie im Lauf unermesslicher Zeiträume mit einer Schale erstarrenden Urgesteines sich umgeben, Meer nnd Veste sich scheiden, den Granit durch heisse kohlensaure Wolkenbrüche zerfressen das Material zu kalihaltigen Erdschichten liefern und schliesslich, Bedingungen entstehen, unter denen Leben möglich ward.

Wo und in welcher Form es zuerst erschien, ob auf tiefem Meeresboden als Bathybius-Urschleim, oder unter Mitwirkung der noch mehr ultraviolette Strahlen entsendenden Sonne bei noch höherem partiärem Drucke der Kohlensäure in der Atmosphäre, wer sagt es je? Aber der von Laplace gedachte Geist im Besitze der Weltformel könnte es sagen. Denn beim Zusammentreten unorganischer Stoffe zu Lebendigem handelt es sich zunächst nur um Bewegung, um Anordnung von Molecülen, in mehr oder minder festen Gleichgewichtslagen, und um Einleitung eines Stoffwechsels, theils durch Spannkräfte der Molecüle, theils durch von aussen überkommene Bewegung. Was das Lebende vom Todten, die Pflanze und das nur in seinen körperlichen Functionen betrachtete Thier vom Krystall unterscheidet, ist zuletzt dieses: Im Krystall befindet sich die Materie in stabilem Gleichgewichte, während durch das organische Wesen ein Strom von Materie sich ergiesst, die Materie darin in mehr oder minder vollkommenem dynamischem Gleichgewichte sich befindet, mit bald positiver, bald der Null gleicher,

bald negativer Bilanz. Daher ohne Einwirkung äusserer Massen und Kräfte der Krystall ewig bleibt was er ist, dagegen das organische Wesen in seinem Bestehen von gewissen äusseren Bedingungen, den integrirenden Reizen der älteren Physiologie, abhängt, in sich potentielle Energie in kinetische verwandelt und umgekehrt, und einem bestimmten zeitlichen Verlauf unterworfen ist. Ohne grundsätzliche Verschiedenheit der Kräfte im Krystall und im organischen Wesen erklärt sich so, dass beide miteinander incommensurabel sind, wie ein blosses Bauwerk incommensurabel ist mit einer Fabrik, in die hier Kohle, Wasser, Rohstoffe, aus welcher dort Kohlensäure, Wassergas, Rauch, Asche und Erzeugnisse ihrer Maschinen strömen. Das Bauwerk kann man sich aus lauter dem Ganzen ähnlichen Theilen so gefügt vorstellen, dass es gleich dem Krystall in ähnliche Theile spaltbar ist; die Fabrik ist gleich dem organischen Wesen, wenn wir von dessen Aufbau aus Zellen und der Theilbarkeit mancher Organismen absehen, ein Individuum.

Es ist daher ein Missverständniss, im ersten Erscheinen lebender Wesen auf Erden etwas Supranaturalistisches, etwas Anderes zu sehen, als ein überaus schwieriges mechanisches Problem. Von den beiden Irrthümern, auf die ich hinweisen wollte, ist dies der eine. Nicht hier ist die andere Grenze des Naturerkennnens; hier nicht mehr als in der Krystallbildung. Könnten wir die Bedingungen herstellen, unter denen organische Wesen einst entstanden, wie wir dies für gewisse, keineswegs für sämmtliche Krystalle können, so würden nach dem Principe des Actualismus wie damals auch heute noch organische Wesen entstehen. Sollte es aber auch nie gelingen, Urzeugung zu beobachten, geschweige sie im Versuch herbeizuführen, so wäre doch hier kein unbedingtes Hinderniss. Wären uns Materie und Kraft verständlich, die Welt hörte nicht auf begreiflich zu sein, auch wenn wir uns jetzt die Erde von ihrem aequatorialen Smaragdgürtel bis zu den letzten flechtengrauen Polarklippen mit der üppigsten Fülle von Pflanzenleben überwuchert denken, gleichviel welchen Antheil an der Gestaltung des Pflanzenreiches man organischen Bildungsgesetzen, welchen der natürlichen Zuchtwahl einräume. Nur die zur Befruchtung vieler Pflanzen jetzt als unentbehrlich erkannte Beihülfe der Insectenwelt müssen wir aus Gründen, die bald einleuchten werden, in dieser Betrachtung bei Seite lassen. Im Uebrigen bietet das reichste, von Bernardin de St. Pierre, von Humboldt oder Pöppig entworfene Naturgemälde eines tropischen Urwaldes dem Blicke der theoretischen Naturforschung schlechterdings nichts dar, als bewegte Materie. Es ist dies, wie mir scheint, eine neue und sehr einfache Form, die man dem Beweis ertheilen kann, dass es keine Lebenskraft im Sinne der Vitalisten gibt.

Allein es tritt nunmehr, an irgend einem Punkte der Entwickelung des Lebens auf Erden, den wir nicht kennen und auf den es hier nicht ankommt, etwas Neues, bis dahin Unerhörtes auf, etwas wiederum, gleich dem Wesen von Materie und Kraft, Unbegreifliches. Der in negativ unendlicher Zeit angesponnene Faden des Verständnisses zerreisst, und unser

Naturerkennen gelangt an eine Kluft, über die kein Steg, kein Fittig trägt: wir stehen an der anderen Grenze unseres Witzes.

Dies neue Unbegreifliche ist das Bewusstsein. Ich werde jetzt, wie ich glaube in sehr zwingender Weise, darthun, dass nicht allein bei dem heutigen Stand unserer Kenntniss das Bewusstsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, was wohl jeder zugibt, sondern dass es auch der Natur der Dinge nach aus diesen Bedingungen nie erklärbar sein wird. Die entgegengesetzten Meinungen, dass nicht alle Hoffnung aufzugeben sei, das Bewusstsein aus seinen materiellen Bedingungen zu begreifen, dass dies vielmehr im Laufe der Jahrhunderte oder Jahrtausende dem alsdann in ungeahnte Reiche der Erkenntniss vorgedrungenen Menschengeiste wohl gelingen könne: dies ist der zweite Irrthum, dessen Bekämpfung ich mir in diesem Vortrage vorgesetzt habe.

Ich gebrauche dabei absichtlich den Ausdruck "Bewusstsein," weil es hier nur um die Thatsache eines geistigen Vorganges irgend einer, sei es der niedersten Art, sich handelt. Man braucht nicht Watt sein Parallelogramm erkennend, nicht Shakespeare, Raphael, Mozart in der wunderbarsten ihrer Schöpfungen begriffen sich vorzustellen, um das Beispiel eines aus seinen materiellen Bedingungen unerklärbaren geistigen Vorganges zu haben. Wie die gewaltigste und verwickelteste Muskelleistung eines Menschen oder Thieres im wesentlichen nicht dunkler ist, als einfache Zuckung eines einzelnen Primitivmuskelbündels; wie die einzelne Secretionszelle das ganze Räthsel der Absonderung birgt: so ist auch die erhabenste Seelenthätigkeit aus materiellen Bedingungen in der Hauptsache nicht unbegreiflicher, als das Bewusstsein auf seiner ersten Stufe, der Sinnesempfindung. Mit der ersten Regung von Behagen oder Schmerz, die im Beginn des thierischen Lebens auf Erden ein einfachstes Wesen empfand, ist jene unübersteigliche Kluft gesetzt, und die Welt nunmehr doppelt unbegreiflich geworden.

Ueber wenig Gegenstände ist anhaltender nachgedacht, mehr geschrieben, leidenschaftlicher gestritten worden, als über die Verbindung von Leib und Seele im Menschen. Alle philosophischen Schulen, dazu die Kirchenväter, haben darüber ihre Lehrmeinungen gehabt. Der neueren Philosophie liegt diese Frage ferner; um so reicher sind deren Anfänge im siebzehnten Jahrhundert an Theorien über die Wechselwirkung von Materie und Geist.

Descartes selber hatte sich die Möglichkeit, diese Wechselwirkung zu begreifen, durch zwei Aufstellungen vorweg abgeschnitten. Erstens behauptete er, dass Körper und Geist verschiedene Substanzen, durch Gottes Allmacht vereinigt, seien, welche, da der Geist als unkörperlich keine Ausdehnung habe, nur in Einem Punkte, nämlich in der sogenannten Zirbeldrüse des Gehirns, einander berühren. Er behauptete zweitens, dass die im Weltall vorhandene Bewegungsgrösse beständig sei. Je sicherer daraus die Unmöglichkeit zu folgen scheint, dass die Seele Bewegung der Materie erzeuge, um so mehr erstaunt man, wenn nun Descartes, um die Willensfreiheit zu

retten, die Seele einfach die Zirbeldrüse in dem nöthigen Sinne bewegen lässt, damit die thierischen Geister, wir würden sagen das Nervenprincip, den richtigen Muskeln zuströmen. Umgekehrt die durch Sinneseindrücke erregten thierischen Geister bewegen die Zirbeldrüse, und die mit dieser verbundene Seele merkt die Bewegung.

Descartes' unmittelbare Nachfolger, Clauberg, Malebranche, Geulincx bemühen sich, einen so offenbaren Missgriff zu verbessern. Sie halten fest an der Unmöglichkeit einer Wechselwirkung von Geist und Materie, als zweier verschiedener Substanzen. Um aber zu verstehen, wie dennoch die Seele den Körper bewegt und von ihm erregt werde, nehmen sie an, dass das Wollen der Seele Gott veranlasse, den Körper jedesmal nach Wunsch der Seele zu bewegen. Umgekehrt die Sinneseindrücke veranlassen Gott, die Seele jedesmal in Uebereinstimmung damit zu verändern. Die *Causa efficiens* der Veränderungen des Körpers durch die Seele und umgekehrt ist also stets nur Gott; das Wollen der Seele und die Sinneseindrücke sind nur die *Causae occasionales* für die unaufhörlich erneuten Eingriffe seiner Allmacht.

Leibniz endlich pflegte dies Problem mittels des, wie es scheint, ursprünglich von Geulincx herrührenden Bildes zweier Uhren zu erläutern, die gleichen Gang zeigen sollen. Auf dreierlei Art, sagt er, könne dies geschehen. Erstens können beide Uhren durch Schwingungen, die sie einer gemeinsamen Befestigung mitheilen, einander so beeinflussen, dass ihr Gang derselbe werde, wie dies Huyghens beobachtet habe, und wie es im Anfange dieses Jahrhunderts Breguet sogar angewendet hat, um den Gang jeder der beiden Uhren gleichförmiger zu machen. Zweitens könne stets die eine Uhr gestellt werden, um sie in gleichem Gange mit der anderen zu erhalten. Drittens könne von vorn herein der Künstler so geschickt gewesen sein, dass er beide Uhren, obschon ganz unabhängig von einander, gleich gehend gemacht habe. Zwischen Leib und Seele sei die erste Art der Verbindung annerkannt unmöglich. Die zweite, der occasionalistischen Lehre entsprechende, sei Gottes unwürdig, den sie als *Deus ex machina* verwende. So bleibe nur die dritte übrig, in der man Leibniz' eigene Lehre der praestabilirten Harmonie wiedererkennt.

Allein diese und ähnliche Betrachtungen sind in den Augen der neueren Naturforschung entwerthet und der Wirkung auf die heutigen Ansichten beraubt durch die dualistische Grundlage, auf welche sie, gemäss ihrem halb theologischen Ursprunge, gleich anfangs sich stellen. Ihre Urheber gehen aus von der Annahme einer vom Körper unbedingt verschiedenen geistigen Substanz, der Seele, deren Verbindung mit dem Körper sie untersuchen. Sie finden, dass eine Verbindung beider Substanzen nur durch ein Wunder möglich ist, und dass, auch nach diesem ersten Wunder, ein ferneres Zusammengehen beider Substanzen nicht anders stattfinden kann, als wiederum durch ein entweder stets erneutes oder seit der Schöpfung fortwirkendes Wunder. Diese Folge nun geben sie für eine neue Einsicht aus, ohne hinreichend zu prüfen, ob nicht sie selber vielleicht sich die Seele erst so zurecht gemacht haben, dass eine Wechselwirkung

zwischen ihr und dem Körper undenkbar ist. Mit Einem Wort, der gelungenste Beweis, dass keine Wechselwirkung von Körper und Seele möglich sei, lässt dem Zweifel Raum, ob nicht die Praemissen willkürlich seien, und ob nicht Bewusstsein einfach als Wirkung der Materie gedacht und vielleicht begriffen werden könne. Für den Naturforscher muss daher der Beweis, dass die geistigen Vorgänge aus ihren materiellen Bedingungen nie zu begreifen sind, unabhängig von jeder Voraussetzung über den Urgrund jener Vorgänge geführt werden.

Ich nenne astronomische Kenntniss eines materiellen Systemes solche Kenntniss aller seiner Theile, ihrer gegenseitigen Lage und ihrer Bewegung, dass ihre Lage und Bewegung zu irgend einer vergangenen und zukünftigen Zeit mit derselben Sicherheit berechnet werden kann, wie Lage und Bewegung der Himmelskörper bei vorausgesetzter unbedingter Schärfe der Beobachtungen und Vollendung der Theorie. Um die Differentialgleichungen anzusetzen, deren Integration die gewünschten Bestimmungen liefert, genügen gleichsam drei Positionen der Theile des Systemes, d. h. es ist nöthig und zureichend, dass in drei aufeinanderfolgenden, durch zwei Zeitdifferentiale getrennten Augenblicken die Lage der Theile des Systemes bekannt sei. Aus dem Unterschiede der in den gleichen, unendlich kleinen Zeiträumen durchlaufenen, nach den drei Axen zerlegten Wege folgen dann die auf das System und die in ihm wirkenden Kräfte.

Astronomische Kenntniss eines materiellen Systemes ist bei unserer Unfähigkeit, Materie und Kraft zu begreifen, die vollkommenste Kenntniss, die wir davon erlangen können. Es ist die, wobei unser Causalitätstrieb sich zu beruhigen gewohnt ist, und welche der von Laplace gedachte Geist selber bei gehörigem Gebrauche seiner Weltformel von dem Systeme besitzen würde.

Denken wir uns nun, wir hätten es zur astronomischen Kenntniss eines Muskels, einer Drüse, eines elektrischen oder Leucht-Organes im gereizten Zustande, einer Flimmerzelle, einer Pflanze, des Eies in Berührung mit dem Samen, der Frucht auf irgend einer Stufe der Entwickelung gebracht. Alsdann besässen wir also von diesen materiellen Systemen die vollkommenste mögliche Kenntniss, unser Causalitätstrieb wäre soweit befriedigt, dass wir nur noch verlangten, das Wesen von Materie und Kraft selber zu begreifen. Muskelverkürzung, Absonderung in der Drüse, Schlag des elektrischen, Leuchten des Leucht-Organes, Flimmerbewegung, Wachsthum und Chemismus der Zellen in der Pflanze, Befruchtung und Entwickelung des Eies: alle diese jetzt hoffnungslos dunklen Vorgänge wären uns so durchsichtig, wie die Bewegungen der Planeten.

Machen wir dagegen dieselbe Voraussetzung astronomischer Kenntniss für das Gehirn des Menschen, oder auch nur für das Seelenorgan des niedersten Thieres, dessen geistige Thätigkeit auf Empfinden von Lust und Unlust sich beschränken mag, so wird zwar in Bezug auf alle darin stattfindenden materiellen Vorgänge unser Erkennen ebenso vollkommen

sein und unser Causalitätstrieb ebenso befriedigt sich fühlen, wie in Bezug auf Zuckung oder Absonderung bei astronomischer Kenntniss von Muskel oder Drüse. Die unwillkürlichen und nicht nothwendig mit Empfindung verbundenen Wirkungen der Centraltheile, Reflexe, Mitbewegung, Athembewegungen, Tonus, der Stoffwechsel des Gehirnes und Rückenmarkes u. d. m. wären erschöpfend erkannt. Auch die mit geistigen Vorgängen der Zeit nach stets, also wohl nothwendig zusammenfallenden Vorgänge wären ebenso vollkommen durchschaut. Und es wäre natürlich ein hoher Triumph, wenn wir zu sagen wüssten, dass bei einem bestimmten geistigen Vorgang in bestimmten Ganglienkugeln und Nervenröhren eine bestimmte Bewegung bestimmter Atome stattfinde. Es wäre grenzenlos interessant, wenn wir so mit geistigem Auge in uns hineinblickend die zu einem Rechenexempel gehörige Hirnmechanik sich abspielen sehen wie die Mechanik einer Rechenmaschine; oder wenn wir auch nur wüssten, welcher Tanz von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff-, Phosphor- und anderen Atomen der Seligkeit musikalischen Empfindens, welcher Wirbel solcher Atome dem Gipfel sinnlichen Geniessens, welcher Molecularsturm dem wüthenden Schmerz beim Misshandeln des *N. trigeminus* entspricht. Die Art des geistigen Vergnügens, welche die durch Herrn Fechner geschaffenen Anfänge der Psychophysik oder Herrn Donders' Messungen der Dauer einfacherer Seelenhandlungen uns bereiten, lässt uns ahnen, wie solche unverschleierte Einsicht in die materiellen Bedingungen geistiger Vorgänge uns erbauen würde.

Was aber die geistigen Vorgänge selber betrifft, so zeigt sich, dass sie bei astronomischer Kenntniss des Seelenorganes uns ganz ebenso unbegreiflich wären, wie jetzt. Im Besitze dieser Kenntniss ständen wir vor ihnen wie heute, als vor einem völlig Unvermittelten. Die astronomische Kenntniss des Gehirns, die höchste, die wir davon erlangen können, enthüllt uns darin nichts als bewegte Materie. Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen aber lässt sich eine Brücke in's Reich des Bewusstseins schlagen.

Es scheint zwar bei oberflächlicher Betrachtung, als könnten durch die Kenntniss der materiellen Vorgänge im Gehirne gewisse geistige Vorgänge und Anlagen uns verständlich werden. Ich rechne dahin das Gedächtniss, den Fluss und die Association der Vorstellungen, die Folgen der Uebung, die specifischen Talente u. d. m. Das geringste Nachdenken lehrt, dass dies Täuschung ist. Nur über gewisse innere Bedingungen des Geisteslebens, welche mit den äusseren durch die Sinneseindrücke gesetzten etwa gleichbedeutend sind, würden wir unterrichtet sein, nicht über das Zustandekommen des Geisteslebens durch diese Bedingungen.

Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andererseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definirbaren, nicht wegzuläugnenden Thatsachen: "Ich fühle Schmerz, fühle Lust; ich schmecke süss, rieche Rosen-

duft, höre Orgelton, sehe Roth," und der ebenso unmittelbar daraus fliessenden Gewissheit: "Also bin ich?" Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, dass es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- u. s. w. Atomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sei lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammenwirken Bewusstsein entstehen könne. Sollte ihre Lagerungs- und Bewegungsweise ihnen nicht gleichgültig sein, so müsste man sie sich nach Art der Monaden schon einzeln mit Bewusstsein ausgestattet denken. Weder wäre damit das Bewusstsein überhaupt erklärt, noch für die Erklärung des einheitlichen Bewusstseins des Individuums das Mindeste gewonnen.

Dass es vollends unmöglich sei, und stets bleiben werde, höhere geistige Vorgänge aus der als bekannt vorausgesetzten Mechanik der Hirnatome zu verstehen, bedarf nicht der Ausführung. Doch ist wie schon bemerkt, gar nicht nöthig, zu höheren Formen geistiger Thätigkeit zu greifen, um das Gewicht unserer Betrachtung zu vergrössern. Sie gewinnt gerade an Eindringlichkeit durch den Gegensatz zwischen der vollständigen Unwissenheit, in welcher astronomische Kenntniss des Gehirns uns über das Zustandekommen auch der niedersten geistigen Vorgänge liesse, und der durch solche Kenntniss gewährten ebenso vollständigen Enträthselung der höchsten Probleme der Körperwelt. Ein aus irgend einem Grunde bewusstloses, z. B. ohne Traum schlafendes Gehirn enthielte, astronomisch durchschaut, kein Geheimniss mehr, und bei astronomischer Kenntniss auch des übrigen Körpers wäre so die ganze menschliche Maschine, mit ihrem Athmen, ihrem Herzschlag, ihrem Stoffwechsel, ihrer Wärme, u. s. f., bis auf das Wesen von Materie und Kraft, völlig entziffert. Der traumlos Schlafende ist begreiflich wie die Welt, ehe es Bewusstsein gab. Wie aber mit der ersten Regung von Bewusstsein die Welt doppelt unbegreiflich ward, so wird es auch der Schläfer wieder mit dem ersten ihm dämmernden Traumbild.

Der unlösliche Widerspruch, in welchem die mechanische Weltanschauung mit der Willensfreiheit, und dadurch mittelbar mit der Ethik steht, ist sicherlich von grosser Bedeutung. Der Scharfsinn der Denker aller Zeiten hat sich daran erschöpft, und wird fortfahren, daran sich zu üben. Abgesehen davon, dass Freiheit sich läugnen lässt, Schmerz und Lust nicht, geht dem Begehren, welches den Anstoss zum Handeln und somit erst Gelegenheit zum Thun oder Lassen giebt, nothwendig Sinnesempfindung voraus. Es ist also das Problem der Sinnesempfindung, und nicht, wie ich einst sagte, das der Willensfreiheit, bis zu dem die analytische Mechanik führt.

Damit ist die andere Grenze unseres Naturerkennens bezeichnet. Nicht minder als die erste ist sie eine unbedingte. Nicht mehr als im Verstehen von Kraft und Materie hat im Verstehen der Geistesthätigkeit aus materiellen Bedingungen die Menschheit seit zweitausend Jahren, trotz allen Entdeckungen der Naturwissenschaft, einen wesentlichen Fortschritt gemacht.

Sie wird es nie. Selbst der von Laplace gedachte Geist mit seiner Weltformel gliche in seinen Anstrengungen, über diese Schranke sich fortzuheben, einem nach dem Monde trachtenden Luftschiffer. In seiner aus bewegter Materie aufgebauten Welt regen sich zwar die Hirnatome wie in stummem Spiel. Er übersieht ihre Schaaren, er durchschaut ihre Verschränkungen, aber er versteht nicht ihre Geberde, sie denken ihm nicht, und deshalb bleibt, wie wir vorhin sahen, seine Welt eigenschaftslos.

An ihm haben wir das Maass unserer eigenen Befähigung oder vielmehr unserer Ohnmacht. Unser Naturerkennen ist also eingeschlossen zwischen den beiden Grenzen, welche einerseits die Unfähigkeit, Materie und Kraft, andererseits das Unvermögen, geistige Vorgänge aus materiellen Bedingungen zu begreifen, ihm ewig vorschreiben. Innerhalb dieser Grenzen ist der Naturforscher Herr und Meister, zergliedert er und baut er auf, und Niemand weiss, wo die Schranke seines Wissens und seiner Macht liegt; über diese Grenzen hinaus kann er nicht, und wird er niemals können.

Je unbedingter aber der Naturforscher die ihm gesteckten Grenzen anerkennt, und je demüthiger er in seine Unwissenheit sich schickt, um so tiefer fühlt er das Recht, mit voller Freiheit, unbeirrt durch Mythen, Dogmen und alterstolze Philosopheme, auf dem Wege der Induction seine eigene Meinungen über die Beziehungen zwischen Geist und Materie sich zu bilden.

Er sieht in tausend Fällen materielle Bedingungen das Geistesleben beeinflussen. Seinem unbefangenen Blicke zeigt sich kein Grund zu bezweifeln, dass wirklich die Sinneseindrücke der sogenannten Seele sich mittheilen. Er sieht den menschlichen Geist gleichsam mit dem Gehirne wachsen, und, nach der empiristischen Ansicht, die wesentlichen Formen seines Denkens sogar erst durch äussere Wahrnehmungen sich aneignen. Er sieht ihn im Schlaf und Traum, in der Ohnmacht, im Rausch und der Narkose, im Fieberwahn und der Inanition in der Manie, der Epilepsie, dem Blödsinn und der Mikrocephalie, in unzähligen krankhaften Zuständen abhängig von der dauernden oder vorübergehenden Beschaffenheit des Organes. Kein theologisches Vorurtheil hindert ihn wie Descartes, in den Thierseelen der Menschenseele verwandte, stufenweise minder vollkommene Glieder derselben Entwickelungsreihe zu erkennen. Vielmehr sieht er im Wirbelthierreiche die Hirntheile, welche auch physiologische Versuche und pathologische Erfahrungen als Träger höherer Geistesthätigkeiten bekunden, ihrer vergleichsweisen Entwickelung nach mit der Steigerung diese Thätigkeiten gleichen Schritt halten. Wo von den Anthropoiden Affen zum Menschen die geistige Befähigung den durch den Besitz der Sprache bezeichneten ungeheuren Sprung macht, findet sich ein entsprechender Sprung in der Hirnmasse vor. Die verschiedene Anordnung gleicher Elementartheile bei den Wirbellosen belehrt aber den Naturforscher, dass es hier wie bei anderen Organen weniger auf die Architektur, als auf die Structurelemente ankommt. Mit ehrfurchtsvollem Staunen betrachtet er das

mikroskopische Klümpchen Nervensubstanz, welches der Sitz der arbeitsamen, baulustigen, ordnungsliebenden, pflichttreuen, tapferen Ameisenseele ist. Endlich die Descendenz-Theorie im Verein mit der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl drängt ihm die Vorstellung auf, dass die Seele als allmäliges Ergebniss gewisser materieller Combination entstanden, und vielleicht gleich anderen erblichen, im Kampf ums Dasein dem Einzelwesen nützlichen Gaben durch eine zahllose Reihe von Geschlechtern sich gesteigert und vervollkommnet habe.

Wenn nun die alten Denker jede Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, wie sie diese sich vorstellten, als unverständlich und unmöglich erkannten, und wenn nur durch praestablirte Harmonie das Räthsel des dennoch stattfindenden Zusammengehens beider Substanzen zu lösen ist, so wird wohl die Vorstellung, die sie, in Schulbegriffen befangen, von der Seele sich machten, falsch gewesen sein. Die Nothwendigkeit einer der Wirklichkeit so offenbar zuwiderlaufenden Schlussfolge ist gleichsam ein apagogischer Beweis gegen die Richtigkeit der dazu führenden Voraussetzung. Bei seinem Gleichnisse von den beiden Uhren hat Leibnitz, wie Hr. Fechner treffend bemerkt, die vierte und einfachste Möglichkeit vergessen, nämlich die, dass vielleicht beide Uhren, deren Zusammengehen erklärt werden soll, im Grunde nur eine sind. Ob wir die geistigen Vorgänge aus materiellen Bedingungen je begreifen werden, ist eine Frage ganz verschieden von der, ob diese Vorgänge das Erzeugniss materieller Bedingungen sind. Jene Frage kann verneint werden, ohne dass über diese etwas ausgemacht, geschweige auch sie verneint würde.

Man erinnert sich des kecken Ausspruches Hrn. Carl Vogt's, der in den funfziger Jahren zu einer Art von Turnier um die Seele Anlass gab: "dass alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen Seelenthätigkeiten begreifen, nur Functionen des Gehirns sind, oder, um es einigermaassen grob auszudrücken, dass die Gedanken etwa in demselben Verhältnisse zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber, oder der Urin zu den Nieren." Die Laien stiessen sich an diesem Vergleich, weil ihnen die Zusammenstellung des Gedankens mit der Absonderung der Nieren entwürdigend schien. Die Physiologie kennt indess solche aesthetischen Rangunterschiede nicht. Ihr ist die Nierenabsonderung ein wissenschaftlicher Gegenstand von ganz gleicher Würde mit der Erforschung des Auges oder Herzens oder sonst eines der gewöhnlich sogenannten edleren Organe. Auch das ist an dem Vogt'schen Ausspruch schwerlich zu tadeln, dass darin die Seelenthätigkeit als Erzeugniss der materiellen Bedingungen im Gehirne hingestellt wird. Fehlerhaft dagegen erscheint, dass er die Vorstellung erweckt, als sei die Seelenthätigkeit aus dem Bau des Gehirnes ihrer Natur nach so begreifbar, wie die Absonderung aus dem Bau der Drüse.

Wo es an den materiellen Bedingungen für geistige Thätigkeit in Gestalt eines Nervensystems gebricht, wie in den Pflanzen, kann der Natur-

forscher ein Seelenleben nicht zugeben, und hierin stösst er nur selten auf Widerspruch. Was aber wäre ihm zu erwidern, wenn er, bevor er in die Annahme einer Weltseele willigte, verlangte, das ihm irgendwo in der Welt, in Neuroglia gebettet und mit warmem arteriellem Blut unter richtigem Drucke gespeist, ein dem geistigen Vermögen solcher Seele an Umfang entsprechendes Convolut von Ganglienkugeln und Nervenröhren gezeigt würde?

Schliesslich entsteht die Frage, ob die beiden Grenzen unseres Naturerkennens nicht vielleicht die nämliche seien, d. h. ob, wenn wir das Wesen von Materie und Kraft begriffen, wir nicht auch verständen, wie die ihnen zu Grunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen empfinden, begehren und denken könne. Freilich ist diese Vorstellung die einfachste, und nach bekannten Forschungsgrundsätzen bis zu ihrer Widerlegung der vorzuziehen, wonach, wie vorhin gesagt wurde, die Welt doppelt unbegreiflich erscheint. Aber es liegt in der Natur der Dinge, dass wir auch in diesem Punkte nicht zur Klarheit kommen, und alles weitere Reden darüber bleibt müssig.

In Bezug auf die Räthsel der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt, mit männlicher Entsagung sein "*Ignoramus*" auszusprechen. Im Rückblick auf die durchlaufene siegreiche Bahn, trägt ihn dabei das stille Bewusstsein, dass, wo er jetzt nicht weiss, er wenigstens unter Umständen wissen könnte, und dereinst vielleicht wissen wird. In Bezug auf das Räthsel aber, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muss er ein für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschliessen:

"*Ignorabimus!*"

(7) It is an assured truth and a conclusion of experience, that a *little*, or *superficial*, knowledge of philosophy may incline the mind of man to atheism, but a farther proceeding therein doth bring the mind back again to religion; for in the entrance of philosophy, when the second causes do offer themselves to the mind of man, if he dwell and stay there, it may induce some oblivion of the highest cause; but when a man passeth on farther, and seeith the dependence of acuses and the works of Providence, then—according to the allegory of the poets—he will easily believe that the highest link of nature's chain must needs be tied to the foot of Jupiter's chair. To conclude therefore, let no man, upon a *weak conceit* of sobriety or an ill-applied moderation think and maintain, that a man can search too far or be too well studied in the book of God's word or in the book of God's works; divinity or philosophy, but rather let men endeavour an endless progress or proficiency in both; only let men beware that they apply both to charity, and not to swelling, to use and not to ostentation; and again, that they do not unwisely mingle or confound these learnings together.

(8) A number there are, who think they cannot admire as they ought the power and authority of the word of God, if in things divine they should attribute any force to man's reason. For which cause they never use reason so willingly as to disgrace reason. Their usual and common discourses are unto this effect: First, "the natural man perceiveth not the things of the Spirit of God; for they are foolishness unto him; neither can he know them, because they are spiritually discerned." Secondly, it is not for nothing that St. Paul giveth charge to "beware of philosophy," that is to say such knowledge as men by natural reason attain unto. Thirdly, "consider them that have from time to time opposed themselves against the Gospel of Christ, and most troubled the church with heresy. Have they not always been great admirers of human reason?" By these and the like disputes an opinion hath spread itself very far in the world, as if the way to be ripe in faith were to be raw in wit and judgement; as if Reason were an enemy unto Religion, childish Simplicity, the mother of ghostly and divine Wisdom!

(9) Werfen wir einen Blick auf den weitern Pfad der Erkenntniss, zu welchem der Weg durch das wunderbare Gebiet der menschlichen Entwickelungsgeschichte in Zukunft führen wird.

Wir sind ausgegangen von den einfachsten Thatsachen der Ontogenie oder der individuellen Entwickelungsgeschichte des Menschen; Thatsachen, welche wir in jedem Augenblicke mittelst microscopischer oder anatomischer Untersuchung festzustellen und vorzuzeigen im Stande sind. Von diesen autogonetischen Thatsachen ist die erste und wichtigste, dass jeder Mensch, wie jedes andere Thier, im Beginne seiner individuellen Existenz eine einfache Zelle ist. Diese Eizelle zeigt genau dieselbe Formbeschaffenheit und Entstehungsweise, wie jedes andere Säugethier-Ei. Aus derselben entwickelt sich durch wiederholte Theilung ein vielzelliger Körper, dessen Bestandtheile, die einzelnen Zellen der Gesellschaft, anfangs gleichartig sind. Durch Ansammlung von Flüssigkeit im Innern entsteht daraus die kugelige Keimhautblase. Die dünne Wand derselben besteht anfangs aus einer einzigen, später aus zwei verschiedenen Zellenschichten; und diese letztern sind die beiden primären Keimblätter: Hautblatt und Darmblatt. Die doppelblättrige Kugel, welche der menschliche Keim jetzt darstellt, ist die ontogenatische Wiederholung jener ausserordentlich wichtigen phylogenetischen Stammform aller Darmthiere, die wir mit dem Namen *Gastraea* bezeichnet haben. Das wird bewiesen durch die noch heute in den verschiedensten Thierstämmen wiederkehrende und auch noch beim Amphioxus vorhandene Keimform der Gastrula, deren allgemeine Verbreitung wir nur durch die Gastraea-Theorie zu erklären im Stande sind. Indem wir die Keimesgeschichte der zweiblätterigen Keimform weiter verfolgten, sahen wir, dass zunächst aus den zwei ursprünglichen Keimblättern durch Spaltung vier secundäre Keimblätter hervorgehen. Diese haben beim Menschen genau dieselbe Zusammensetzung und genetische Bedeutung, wie

bei allen andern Wirbelthieren. Aus dem Hautsinnesblatte entwickelt sich die Oberhaut und das Central-Nervensystem, so wie wahrscheinlich das Nierensystem. Das Hautfaserblatt bildet die Lederhaut und die Bewegungs-Organe. Aus dem Darmfaserblatt entsteht das Gefässsystem und die fleischige Darmwand. Das Darmdrüsenblatt endlich bildet blos das Epithelium oder die innere Zellenschicht der Darmschleimhaut und der Darmdrüsen.

Die Art und Weise, wie diese verschiedenen Organsysteme aus den vier secundären Keimblättern entspringen, ist beim Menschen von Anfang an genau dieselbe wie bei allen andern Wirbelthieren. Bei der Keimesgeschichte jedes einzelnen Organes überzeugten wir uns davon, dass der menschliche Keim genau diejenige specielle Richtung der Differenzirung und Formbildung einschlägt, welche ausserdem nur bei den Wirbelthieren gefunden wird. Innerhalb dieses grossen Thierstammes haben wir dann Schritt vor Schritt und Stufe vor Stufe die weitere Ausbildung verfolgt, welche sowohl der ganze Körper, als alle einzelnen Theile desselben erfahren. Diese höhere Ausbildung erfolgt beim Embryo des Menschen in derjenigen Form, welche nur den Säugethieren eigenthümlich ist. Endlich haben wir gesehen, dass selbst innerhalb dieser Klasse die verschiedenen phylogenetischen Entwickelungsstufen, welche das natürliche System der Säugethiere unterscheidet, durchaus den verschiedenen ontogenetischen Bildungsstufen entsprechen, welche der menschliche Embryo bei seiner weiteren Entwickelung durchläuft. Dadurch wurden wir in den Stand gesetzt, die Stellung des Menschen im Systeme dieser Klasse näher zu bestimmen und demgemäss sein Verwandtschaftsverhältniss zu den verschiedenen Säugethier-Ordnungen festzustellen.

Der Weg der Schlussfolgerung, den wir bei der Deutung dieser ontogenetischen Thatsachen betraten, war einfach die consequente Ausführung des biogenetischen Grundgesetzes, jenes unendlich wichtigen Grundgesetzes der organischen Entwickelung, von dessen Anerkennung überhaupt das ganze Verständniss der Entwickelungsgeschichte abhängt. Hier stehen wir an der Scheide wo sich neue und alte Naturforschung, neue und alte Weltanschauung entschieden trennen. Die gesammten Ergebnisse der neuen morphologischen Forschung drängen uns mit unabwendbarer Gewalt zu der Anerkennung dieses biogenetischen Grundgesetzes und seiner weitreichenden Consequenzen. Freilich sind diese mit der hergebrachten mythologischen Weltanschauung und mit den mächtigen, in früher Jugend uns durch den theosophischen Schulunterricht eingeimpften Vorurtheilen unvereinbar. Aber ohne das biogenetische Grundgesetz und ohne die Descendenz-Theorie, auf die wir dasselbe stützen, sind wir gar nicht im Stande, die Thatsachen der organischen Entwickelung überhaupt zu begreifen; ohne sie vermögen wir auch gar nicht den geringsten Schimmer einer Erklärung auf dieses ganze wunderbare Erscheinungs-Gebiet fallen zu lassen. Wenn wir aber die in jenem Gesetz enthaltene ursächliche Wechselbeziehung von Keimes- und Stammes-Entwickelung, den wahren Causalnexus der Ontogenesis und Phylogenesis

anerkennen, dann erklären sich uns die wunderbaren Phänomene der Ontogenesis auf die einfachste Weise; dann erscheinen uns die Thatsachen der Keimes-Entwickelung nur als die nothwendigen mechanischen Wirkungen der Stammes-Entwickelung, bedingt durch die Gesetze der Vererbung und Anpassung. Die Wechselwirkung dieser Gesetze unter dem überall stattfindenden Einflusse des Kampfes ums Dasein, oder wie wir mit *Darwin* einfach sagen können: die natürliche Züchtung, ist vollkommen ausreichend, uns den ganzen Process der Keimesgeschichte durch die Stammesgeschichte zu erklären. Darin besteht ja eben das fundamentale Verdienst Darwin's, dass er uns durch die Erkenntniss der Wechselwirkung zwischen den Vererbungs- und Anpassungs-Erscheinungen den richtigen Weg zum causalen Verständniss der Entwickelungsgeschichte gebahnt hat.

Unter den zahlreichen und wichtigen Zeugnissen, die wir für die Wahrheit dieser Auffassung unserer Entwickelungsgeschichte gefunden haben, will ich hier nur nochmals die ganz besonders werthvollen Schöpfungs-Urkunden hervorheben, welche uns die *Dysteleologie* oder *Unzweckmässigkeitslehre*, die Wissenschaft von den rudimentären Organen liefert. Nicht oft und dringend genug kann man die hohe morphologische Bedeutung dieser merkwürdigen Körpertheile betonen, welche in physiologischer Beziehung völlig werthlos und unnütz sind. In jedem Organsystem finden wir beim Menschen wie bei allen höhern Wirbelthieren solche werthlose uralte Erbstücke, die wir von unsern niedern Wirbelthier-Ahnen geerbt haben. So treffen wir zunächst auf unserer äusseren Hautbedeckung das spärliche rudimentäre Haarkleid an, welches nur noch am Kopfe, in den Achselhöhlen und an einigen andern Körpersteilen stärker entwickelt ist. Die kurzen Härchen auf dem grössten Theile unserer Körperoberfläche sind völlig nutzlos für uns, ohne jede physiologische Bedeutung; sie sind der letzte dürftige Ueberrest von dem viel stärker entwickelten Haarkleide unserer Affen-Ahnen. Eine Reihe der merkwürdigsten rudementären Organe bietet uns der Sinnesapparat dar. Wir haben gesehen, dass die ganze äussere Ohrmuschel mit ihren Knorpeln, Muskeln und Hauttheilen beim Menschen ein unnützes Anhängsel ist, ohne die physiologische Bedeutung, welche man ihr früher irrthümlicher Weise zugeschrieben hat. Sie ist der rückgebildete Rest von dem spitzen und frei beweglichen, viel höher entwickelten Säugethier-Ohr, dessen Muskeln wir zwar noch besitzen, aber nicht mehr gebrauchen können. Wir fanden ferner am inneren Winkel unseres Auges die merkwürdige kleine halbmondförmige Falte, die für uns ohne jeglichen Nutzen und nur insofern von Interesse ist, als sie das letzte Ueberbleibsel der Nickhaut darstellt, jenes dritten innern Augenlides, welches bei den Haifischen und vielen Ammonthieren noch heute eine grosse physiologische Bedeutung besitzt. Zahlreiche und interessante dysteleologische Beweismittel liefert uns ferner der Bewegungsapparat, und zwar ebenso das Skelet, als das Muskel-System.

Eine genauere anatomische Durchforschung des menschlichen Körpers würde

uns noch mit einer Anzahl anderer rudimentärer Organe bekannt machen, welche alle einzig und allein durch die Descendenz-Theorie zu erklären sind. Sie gehören zu den wichtigsten Zeugnissen für die Wahrheit der mechanischen Naturaurauffassung und zu den niederschmetterndsten Gegenbeweisen gegen die hergebrachte teleologische Weltanschauung. Wenn der letztern zufolge der Mensch und wenn ebenso jeder andere Organismus von Anfang an zweckmässig für seinen Lebenszweck eingerichtet und durch einen Schöpfungs-Act in's Dasein gerufen wäre, so würde die Existenz dieser rudimentären Organe ein unbegreifliches Räthsel sein; es wäre durchaus nicht einzusehen, warum der Schöpfer seinen Geschöpfen auf ihrem ohnehin beschwerlichen Lebenswege auch noch dieses unnütze Gepäck aufgebürdet hätte. Hingegen können wir mittelst der Descendenz-Theorie die Existenz derselben in der einfachsten Weise erklären, indem wir sagen: die rudimentären Organe sind Körpertheile, welche im Laufe der Jahrtausende allmählig ausser Dienst getreten sind; Organe welche bei unsern thierischen Vorfahren bestimmte Functionen verrichteten, welche aber für uns selbst ihre physiologische Bedeutung verloren haben. Durch neu erworbene Anpassungen sind sie nutzlos geworden, werden aber trotzdem durch die Vererbung, von Generation auf Generation übertragen und dabei nur langsam rückgebildet.

Wie diese rudimentären Organe, so haben wir auch alle andern Organe unseres Körpers von den Säugethieren und zwar zunächst von unsern Affen-Ahnen geerbt. *Der menschliche Körper enthält nicht ein einziges Organ, welches nicht von den Affen geerbt ist....* Die wunderlichsten Ansichten sind über diese "*Affenfrage*" oder "*Pithecoithen-Theorie*" zu Tage gefördert worden. Es wird daher gut sein, wenn wir dieselbe hier nochmals scharf beleuchten und das Wesentliche derselben vom Unwesentlichen trennen.

Wir gehen dabei von der unbestrittenen Thatsache aus, dass der Mensch auf alle Fälle, mag man seine specielle Blutsverwandtschaft mit den Affen läugnen oder annehmen, ein echtes Säugethier und zwar ein *placentales Säugethier* ist. Diese fundamentale Thatsache ist in jedem Augenblick so leicht durch die vergleichende anatomische Untersuchung zu beweisen, dass sie seit der Trennung der Placentalthiere von den niederen Säugethieren (Beutelthieren und Schnabelthieren) einstimmig anerkannt worden ist. Für jeden consequenten Anhänger der Entwickelungstheorie folgt daraus aber ohne Weiteres, dass der Mensch mit den andern Placentalthieren zusammen von ein und derselben gemeinsamen Stammform, von dem Stammvater der Placentalien abstammt, wie wir auch weiter für alle verschiedenen Säugethiere einen gemeinsamen Säugethier-Stammvater *nothwendig* annehmen müssen. Damit ist aber die grosse, weltbewegende Principienfrage von der Stellung des Menschen in der Natur endgültig entschieden, mag man dem Menschen nun eine nähere oder eine entferntere Verwandtschaft mit den Affen zuschreiben. Vielleicht sind die Verwandtschaftsbeziehungen der verschiedenen Säugethier-Ordnungen zueinander ganz andere, als wir gegenwärtig hypothetisch annehmen. Auf

jeden Fall aber bleibt die gemeinsame Abstammung des Menschen und aller übrigen Säugethiere von einer gemeinsamen Stammform unbestreitbar.

Wenn wir an diesem fundamentalen und höchst bedeutungsvollen Satze festhalten, so wird sich uns die "*Affenfrage*" in einem ganz andern Lichte darstellen, als sie gewöhnlich gezeigt wird. Sie werden sich dann bei einigem Nachdenken leicht überzeugen, dass dieselbe gar nicht die Bedeutung besitzt, die man ihr neuerdings beigelegt hat. Denn der Ursprung des Menschengeschlechts aus einer Reihe von verschiedenen Säugethier-Ahnen, und die historische Entwickelung dieser letzteren aus einer ältern Reihe von niedern Wirbelthier-Ahnen bleibt zweifellos bestehen, gleichviel ob man als die nächsten thierischen Vorfahren des Menschengeschlechts echte *Affen* ansieht oder nicht. . . .

Wenn es demnach für unsere objective wissenschaftliche Erkenntniss zweifellos festgestellt ist, dass das Menschengeschlecht direct von Affen der alten Welt abstammt, so wollen wir doch nochmals betonen, dass dieser wichtige Satz für die Principienfrage vom Ursprung des Menschen nicht die Bedeutung besitzt, die man ihm gewöhnlich zuschreibt. Denn wenn wir diesen Satz auch völlig ignoriren oder bei Seite schieben, so bleibt Alles bestehen, was wir über die Placentalthier-Natur des Menschen durch die zoologischen Thatsachen der vergleichenden Anatomie und Entwickelungsgeschichte erfahren haben. Durch diese wird die gemeinsame Descendenz des Menschen und der übrigen Säugethiere zweifellos bewiesen. Auch wird natürlich jene Principienfrage nicht im Mindesten dadurch verschoben oder beseitigt, dass man sagt: "Der Mensch ist allerdings ein Säugethier; aber er hat sich schon ganz unten an der Wurzel dieser Klasse von den übrigen Säugethiere abgezweigt und hat mit allen jetzt lebenden Mammalien keine nähere Verwandtschaft." Mehr oder weniger nah ist diese Verwandtschaft auf alle Fälle, wenn wir das Verhältniss der Säugethier- Klasse zu den übrigen vierzig Klassen des Thierreichs vergleichend untersuchen. Auf alle Fälle sind sämmtliche Säugethiere mit Inbegriff des Menschen gemeinsamen Ursprungs, und ebenso sicher ist es, dass die gemeinsamen Stammformen derselben sich aus einer langen Reihe von niederen Wirbelthieren allmählich entwickelt haben.

Offenbar ist es auch weniger der Verstand als das Gefühl, welches sich bei den meisten Menschen gegen ihre "Abstammung vom Affen" sträubt. Gerade weil uns in dem Affen-Organismus die Carricatur des Menschen, das verzerrte Ebenbild unserer Gestalt in wenig anziehender Form entgegentritt, weil die übliche ästhetische Betrachtung und Selbstverherrlichung des Menschen dadurch so empfindlich berührt wird, schaudern die meisten Menschen vor ihrem Affen-Ursprung zurück. Viel schmeichelhafter erscheint es, von einem höher entwickelten, göttlichen Wesen abzustammen, und daher hat auch bekanntlich seit Urzeiten die menschliche Eitelkeit sich darin gefallen, das Menschengeschlecht ursprünglich von Göttern oder Halbgöttern abstammen zu lassen. Die Kirche hat es verstanden mit jener sophistischen Verdrehung der Begriffe,

in der sie Meister ist, diesen lächerlichen Hochmuth als "christliche Demuth" zu verherrlichen; und dieselben Menschen, welche mit hochmüthigem Abscheu jeden Gedanken eines thierischen Ursprungs von sich weisen und sich für "Kinder Gottes" halten, dieselben lieben es mit ihrem "demüthigen Knechtssinn" zu prahlen. Ueberhaupt spielt in den meisten Predigten, welche von Lehrkanzel und Altar gegen die Fortschritte der Entwickelungslehre gehalten werden, die menschliche Eitelkeit und Einbildung eine hervorragende Rolle, und obwohl wir diese Charakterschwäche bereits von den Affen geerbt haben, müssen wir doch gestehen, sie bis zu einem Grade weiter entwickelt zu haben, welcher das unbefangene Urtheil des "gesunden Menschen-Verstandes" völlig zu Boden schlägt. Wir machen uns lustig über alle die kindischen Thorheiten, welche der lächerliche Ahnenstolz der Adelsgeschlechter seit den schönen Tagen des Mittelalters bis auf unsere Zeit hervorgebracht hat, und doch steckt ein gutes Stück von diesem unbegründeten Adelshochmuth in den allermeisten Menschen. Wie die meisten Leute ihren Familienstammbaum lieber auf einen heruntergekommenen Baron oder womöglich einen berühmten Fürsten, als auf einen unbekannten, niederen Bauern zurückführen, so wollen auch die Meisten als Urvater des Menschengeschlechts lieber einen durch Sündenfall herabgesunkenen Adam, als einen entwickelungsfähigen und strebsamen Affen sehen. Das ist nun eben Geschmacksache und in so fern lässt sich über solche genealogische Neigungen nicht streiten.

Nun höre ich freilich sagen: "das mag Alles ganz gut und richtig sein, so weit es den menschlichen Körper betrifft, und nach den vorliegenden Thatsachen ist es wohl nicht mehr zu bezweifeln, dass dieser sich wirklich stufenweise und allmählich aus der langen Ahnenreihe der Wirbelthiere hervorgebildet hat. Aber ganz etwas anderes ist es mit dem "*Geiste des Menschen,*" mit der menschlichen Seele, die unmöglich in gleicher Weise sich aus der Wirbelthier-Seele entwickelt haben kann. Lassen Sie uns sehen, ob wir diesem schwer wiegenden Einwurfe mit den bekannten Thatsachen der vergleichenden Anatomie, Physiologie und Entwickelungsgeschichte begegnen können. Zunächst werden wir hier einen festen Boden gewinnen, wenn wir die Seelen der verschiedenen Wirbelthiere vergleichend betrachten. Da finden wir innerhalb der verschiedenen Wirbelthier-Klassen und Ordnungen, Gattungen und Arten eine solche Fülle von verschiedenartigen Wirbelthier-Seelen neben einander, dass man auf den ersten Blick es kaum für möglich halten wird, sie alle aus der Seele eines gemeinsamen "Urwirbelthieres" abzuleiten. Denken Sie nur zunächst an den kleinen Amphioxus, der noch gar kein Gehirn, sondern nur ein einfaches Markrohr besitzt, und dessen gesammte Seelenthätigkeit auf der niedersten Stufe unter den Wirbelthieren stehen bleibt. Auch die zunächst darüber stehenden Cyclostomen zeigen wenig mehr geistiges Leben, obschon sie ein Gehirn besitzen. Gehen wir von da weiter zu den Fischen, so finden wir deren Intelligenz bekanntlich auf einer sehr tiefen Stufe verharren, und erst wenn

wir von da weiter zu den Amphibien aufsteigen, nehmen wir wesentliche Fortschritte in der geistigen Entwickelung wahr. Noch viel mehr ist das bei den Säugethieren der Fall, obwohl auch hier bei den Schnabelthieren und bei den zunächst darüber stehendon, stupiden Beutelthieren alle Geistesthätigkeiten noch auf einer niedern Stufe stehen bleiben. Aber wenn wir von hier zu den Placentalthieren hinaufsteigen, so finden wir innerhalb dieser formenreichen Gruppe so zahlreiche und so bedeutende Stufen in der Sonderung und Vervollkommnung vor, dass die Seelenunterschiede zwischen den dümmsten Placentalthieren (z. B. den Faulthieren und Gürtelthieren) und den gescheitesten Thieren dieser Gruppe (z. B. den Hunden und Affen) viel bedeutender erscheinen als die psychischen Differenzen zwischen jenen niedrigsten Placentalthieren und den Beutelthieren oder selbst den niedern Wirbelthieren. Jedenfalls sind jene Differenzen viel bedeutender als die Unterschiede im Seelenleben der Hunde, Affen und Menschen. Und doch sind alle diese Thiere stammverwandte Glieder einer einzigen Klasse.

In noch viel überraschenderem Grade zeigt uns dasselbe die vergleichende Psychologie einer anderen Thierklasse, welche aus vielen Gründen unser specielles Interesse besitzt, nämlich die *Insectenklasse*. Bekanntlich offenbart sich bei vielen Insecten eine annähernd so hoch entwickelte Seelenthätigkeit, wie sie innerhalb der Wirbelthiergruppe nur der Mensch besitzt. Sie kennen wohl die berühmten Gemeindebildungen und Staaten der Bienen und Ameisen und Sie wissen, dass hier höchst merkwürdige sociale Einrichtungen sich finden, wie sie in dieser Entwickelung nur bei höher entwickelten Menschenrassen, sonst aber nirgends im Thierreiche zu finden sind. Ich erinnere Sie bloss an die staatliche Organisation und Regierung, welche die monarchischen Bienen und die republicanischen Ameisen besitzen, an ihre Gliederung in verschiedene Stände: Königin, Drohnen-Adel, Arbeiter, Erzieher und Soldaten u. s. w. Zu den merkwürdigsten Erscheinungen in diesem höchst interessanten Lebensgebiete gehört jedenfalls die Viehzucht der Ameisen, welche die Blattläuse als Melkvieh züchten und regelmässig ihren Honigsaft abmelken. Noch merkwürdiger ist freilich die Sklavenhalterei der grossen rothen Ameisen, welche die Jungen der kleinen schwarzen Ameisen-Arten rauben und zu Sklavendiensten auferziehen. Dass alle diese staatlichen und socialen Einrichtungen der Ameisen durch das planmässige Zusammenwirken zahlreicher Staatsbürger entstanden sind und dass diese sich unter einander verständigen, weiss man schon lange. Durch zahlreiche Beobachtungen ist die erstaunlich hohe Entwickelung der Geistesthätigkeit bei diesen kleinen Gliederthieren ausser Zweifel gestellt. Nun vergleichen Sie damit einmal, wie es *Darwin* thut, die Seelenthätigkeit vieler niederen und namentlich vieler parasitischen Insekten. Da gibt es z. B. Schildläuse, die im erwachsenen Zustande einen völlig unbeweglichen auf den Blättern von Pflanzen festgewachsenen Körper darstellten. Ihre Füsse sind verkümmert. Ihr Schnabel ist in das Gewebe der Pflanze eingesenkt, deren Säfte sie aussaugen. Die ganze Seelenthätigkeit

dieser regungslosen weiblichen Parasiten besteht in dem Genusse, den ihnen das Saugen dieser Säfte und der Geschlechtsverkehr mit den beweglichen Männchen gewährt. Dasselbe gilt von den madenförmigen Weibchen der Fächerflügler, die flügellos und fusslos ihr ganzes Leben parasitisch und unbeweglich im Hinterleibe von Wespen zubringen. Von irgend welcher höherer Geistesthätigkeit ist da gar keine Rede. Wenn sie nun diese viehischen Parasiten mit jenen so beweglichen und regsamen Ameisen vergleichen, so werden Sie sicher zugeben, dass die physischen Unterschiede zwischen Beiden viel grösser sind als die Seelen-Unterschiede zwischen den niedersten und höchsten Säugethieren, zwischen den Schnabelthieren, Beutelthieren und Gürtelthieren einerseits, den Hunden, Affen und Menschen andrerseits.

Wenden wir uns nun von der vergleichenden Betrachtung der Seelenthätigkeit der verschiedenen Thiere zu der Frage nach den Organen dieser Function, so erhalten wir die Antwort, dass dieselbe bei allen höheren Thieren stets an bestimmte Zellengruppen gebunden ist und zwar an jene Zellen, welche das Central-Nervensystem zusammensetzen. Alle Naturforscher ohne Ausnahme stimmen darin überein, dass *das Central-Nervensystem das Organ des Seelenlebens* der Thiere ist, und man kann ja auch jederzeit diese Behauptung experimentell beweisen. Wenn wir das Central-Nervensystem ganz oder theilweise zerstören, so vernichten wir damit zugleich ganz oder theilweise die "Seele" oder die psychische Thätigkeit des Thieres. Wir werden also zunächst zu fragen haben, wie sich das Seelenorgan beim Menschen verhält. Das Seelenorgan des Menschen ist seinem Bau und Ursprung nach dasselbe wie dasjenige aller andern Wirbelthiere. Es entsteht als einfaches Markrohr oder Medullarrohr aus der äussern Haut des Embryo, aus dem Hautsinnesblatte oder dem ersten secundären Keimblatte. In seiner allmählichen Entwickelung beim menschlichen Embryo durchläuft es dieselben Stufen der Ausbildung, wie das Central-Nervensystem aller andern Säugethiere.

Die Physiologie lehrt uns ferner durch Beobachtung und Experiment, dass das Verhältniss der Seele zu ihrem Organ, dem Gehirn und Rückenmark, ganz dasselbe beim Menschen wie bei allen übrigen Säugethieren ist. Jene erstere kann ohne dieses letztere überhaupt nicht thätig sein; sie ist an dasselbe ebenso gebunden wie die Muskelbewegung an den Muskel. Sie kann sich daher auch nur in Zusammenhang mit ihm entwickeln. Wenn wir nun Anhänger der Descendenztheorie sind, und wenn wir den causalen Zusammenhang zwischen der Ontogenese und der Philogenese zugestehen, so werden wir jetzt zur Anerkennung folgender Sätze gezwungen sein: Die "Seele" oder "Psyche" des Menschen hat sich als Function des Markrohrs mit diesem zugleich entwickelt, und wie noch jetzt bei jedem menschlichen Individuum Gehirn und Rückenmark sich aus dem einfachen Markrohr entwickeln, so hat

sich auch der "Menschengeist" oder die Seelenthätigkeit des ganzen Menschengeschlechts allmählich und stufenweise aus der niederen Wirbelthierseele entwickelt. Wie noch heute bei jedem menschlichen Individuum der complicirte Wunderbau des Gehirns sich Schritt für Schritt ganz aus derselben Grundlage, aus denselben einfachenf ünf Hirnblasen wie bei allen andern Schädelthieren hervorbildet, so hat auch die Menschenseele sich im Lauf von Jahrmillionen allmählich aus der Schädelthier-Seele hervorgebildet; und wie noch jetzt bei jedem menschlichen Emboyo das Gehirn sich nach dem speciellen Typus des Affen-Gehirns differenzirt, so hat sich auch die Menschen-Psyche historisch aus der Affen-Seele differenzirt.

Freilich wird diese monistische Auffassung von den meisten Menschen mit Entrüstung zurückgewiesen und dagegen die dualistische Ansicht vertreten, welche den untrennbaren Zusammenhang von Gehirn und Seele leugnet, und welche "Körper und Geist" als zwei ganz verschiedene Dinge betrachtet. Allein wie sollen wir diese allgemein verbreitete Ansicht mit den Ihnen bekannten Thatsachen der Entwickelungsgeschichte zusammenreimen? Jedenfalls bietet dieselbe ebenso grosse und ebenso unübersteigliche Schwierigkeiten für die Ontogenese wie für die Phylogenese. Wenn man mit den meisten Menschen annimmt, dass die Seele ein selbstständiges unabhängiges Wesen ist, welches ursprünglich mit dem Körper nichts zu thun hat, sondern nur zeitweilig in demselben wohnt, und welches seine Empfindungen durch das Gehirn ebenso äussert, wie der Klavierspieler durch das Klavier, so muss man in der Keimesgeschichte des Menschen einen Zeitpunkt annehmen, in welchem die Seele in den Körper und zwar in das Gehirn eintritt; und man muss ebenso beim Tode einen Augenblick annehmen, in welchem dieselbe den Körper wieder verlässt. Da ferner jeder Mensch bestimmte individuelle Seelen-Eigenschaften von beiden Eltern geerbt hat, so muss man annehmen, dass beim Zeugungsact Seelen-Portionen von letztern auf den Keim übertragen werden. Ein Stückchen Vaterseele begleitet die Spermazelle, ein Stückchen Mutterseele bleibt in der Eizelle. Bei dieser dualistischen Ansicht bleiben vollkommen unbegreiflich die Erscheinungen der *Entwickelung*. Wir alle wissen dass das neugeborene Kind kein Bewusstsein, keine Erkenntniss von sich selbst und von der umgebenden Welt besitzt. Wer selbst Kinder hat und deren geistige Entwickelung verfolgt, kann bei unbefangener Beobachtung derselben unmöglich leugnen, dass hier biologische Entwickelungs-Processe walten. Wie alle andern Functionen unseres Körpers sich im Zusammenhange mit ihren Organen entwickeln, so auch die Seele im Zusammenhange mit dem Gehirn. Ist ja doch gerade die stufenweise Entwickelung der Kinderseele eine so wundervolle und herrliche Erscheinung, dass jede Mutter und jeder Vater, die offene Augen zum Beobachten besitzen, nicht müde werden, sich daran zu ergötzen. Nur allein die Lehrbücher der Psychologie wissen von einer solchen Entwickelung nichts und man muss fast auf den Gedanken kommen, dass die Verfasser derselben niemals selbst Kinder besessen haben. Die Menschen-Seele wie sie in den allermeisten psychologischen

Werken dargestellt wird, ist nur die einseitig ausgebildete Seele eines gelehrten Philosophen, der zwar sehr viel Bücher kennt, dabei Nichts von Entwickelungsgeschichte weiss und nicht daran denkt, dass auch diese seine eigene Seele sich entwickelt hat.

Dieselben dualistischen Philosophen müssen natürlich, wenn sie consequent sind, auch für die Stammesgeschichte der menschlichen Seele einen Moment annehmen, in welchem dieselbe zuerst in den Wirbelthier-Körper des Menschen "eingefahren" ist. Demnach müsste zu jener Zeit, als der menschliche Körper sich aus dem anthropoiden Affenkörper entwickelte, plötzlich einmal ein specifisch menschliches Seelenelement — oder wie man es auszudrücken pflegt, ein "göttlicher Funke" — in das anthropoide Affengehirn hineingefahren oder hineingeblasen sein und sich hier der bereits vorhandenen Affenseele associirt haben. Welche theoretischen Schwierigkeiten diese Vorstellung darbietet, brauche ich Ihnen nicht auseinanderzusetzen. Ich will nur darauf hinweisen, dass auch dieser "göttliche Funke," durch den sich die menschliche Psyche von allen Thierseelen unterscheiden soll, doch selbst wieder ein entwickelungsfähiges Ding sein muss und thatsächlich im Laufe der Menschengeschichte sich fortschreitend entwickelt hat. Gewöhnlich versteht man unter diesem "göttlichen Funken" die "Vernunft" und meint damit dem Menschen eine Seelenfunction zuzuweisen, die ihn von allen "unvernünftigen" Thieren unterscheidet. Die vergleichende Psychologie beweisst uns aber, dass dieser Grenzpfal zwischen Mensch und Thier keinenfalls haltbar ist. Entweder nehmen wir den Begriff der Vernunft im weiteren Sinne und dann kömmt dieselbe den höhern Säugethieren ebenso gut wie den meisten Menschen zu; oder wir fassen den Begriff der Vernunft im engern Sinne, und dann fehlt sie der Mehrzahl der Menschen ebenso gut wie den meisten Thieren.

Wenn wir demnach diese allgemein beliebten und in vieler Beziehung recht angenehmen dualistischen Seelen-Theorien als völlig unhaltbar, weil mit den genetischen Thatsachen unvereinbar, fallen lassen müssen, so bleibt uns nur die entgegengesetzte monistische Ansicht übrig, wonach die Menschen-Seele, gleich jeder andern Thier-Seele, eine Function des Central-Nervensystems ist und in untrennbarem Zusammenhange mit diesem sich entwickelt hat. Ontogenetisch sehen wir das an jedem Kinde. Phylogenetisch müssen wir dasselbe nach dem biogenetischen Grundgesetze behaupten. Wie sich bei jedem menschlichen Embryo aus dem Hautsinnesblatte das Markrohr, aus dessen Vordertheil die fünf Hirnblasen der Schädelthiere und aus diesen das Säugethier-Gehirn entwickelt, und wie dieser ganze ontogenetische Process nur eine kurze durch die Vererbung bedingte Wiederholung desselben Vorgangs in der Phylogenese der Wirbelthiere ist, so hat sich auch die wunderbare Seelenthätigkeit des Menschengeschlechts im Laufe vieler Jahrtausende stufenweise aus der unvollkommeneren Seelenthätigkeit der niedern Wirbelthiere Schritt für Schritt hervorgebildet, und die Seelen-Entwickelung

jedes Kindes ist nur eine kurze Wiederholung jenes langen phylogenetischen Processes.

Hier werden Sie nun auch inne werden, welche ausserordentliche Bedeutung die *Anthropogenie* im Lichte des biogenetischen Grundgesetzes für die Philosophie erlangen wird. Die speculativen Philosophen, die sich der ontogenetischen Thatsachen bemächtigen und dieseben (jenem Gesetze gemäss) phylogenetisch deuten werden, die werden einen grössern Fortschritt in der Geschichte der Philosophie herbeiführen, als den grössten Denkern aller Jahrhunderte bisher gelungen ist. Unzweifelhaft muss jeder consequente und klare Denker aus den Ihnen vorgeführten Thatsachen der vergleichenden Anatomie und Ontogonie eine Fülle von anregenden Gedanken und Betrachtungen schöpfen, die ihre Wirkung auf die weitere Entwickelung der philosophischen Weltanschauung nicht verfehlen können. Ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die gehörige Erwägung und vorurtheilsfreie Beurtheilung dieser Thatsachen zu dem entscheidenden Siege derjenigen philosophischen Richtung führen wird, die wir mit einem Worte als *monistische* oder *mechanische* bezeichnen, im Gegensatze zu der *dualistischen* oder *teleologischen*, auf welcher die meisten philosophischen Systeme des Alterthums, wie des Mittelalters und der neuern Zeit beruhen. Diese mechanische oder monistische Philosophie behauptet, dass überall in den Erscheinungen des menschlichen Lebens, wie in denen der übrigen Natur feste und unabänderliche Gesetze walten, dass überall ein nothwendiger ursächlicher Zusammenhang, ein Causalnexus der Erscheinungen besteht und dass demgemäss die ganze, uns erkennbare Welt ein einheitliches Ganzes, ein "*Monon*" bildet. Sie behauptet ferner, dass alle Erscheinungen nur durch *mechanische* Ursachen (*causae efficientes*), nicht durch vorbedachte *zweckthätige* Ursachen (*causae finales*) hervorgebracht werden. Einen "freien Willen" im gewöhnlichen Sinne gibt es hiernach nicht. Vielmehr erscheinen im Lichte dieser monistischen Weltanschauung auch diejenigen Erscheinungen, die wir als die freisten und unabhängigsten zu betrachten uns gewöhnt haben, die Aeusserungen des menschlichen Willens, gerade so festen Gesetzen unterworfen, wie jede andere Naturerscheinung. Ueberhaupt können wir demnach die beliebte Unterscheidung von Natur und Geist nicht zugeben. Ueberall in der Natur ist Geist, und einen Geist ausser der Natur kennen wir nicht. Daher ist auch die übliche Unterscheidung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft ganz unhaltbar. Jede Wissenschaft als solche ist Natur- und Geistes-Wissenschaft zugleich. Der Mensch steht nicht über der Natur sondern in der Natur.

Allerdings lieben es die Gegner der Entwickelungslehre, die darauf gegründete monistische Philosophie als "Materialismus" zu verketzern, indem sie zugleich die philosophische Richtung dieses Namens mit dem gar nicht dazugehörigen und ganz verwerflichen sittlichen Materialismus vermengen; allein streng genommen könnte man unsern "Monismus" mit

ebenso viel Recht oder Unrecht als Spiritualismus wie als Materialismus bezeichnen. Die eigentliche *materialistische* Philosophie behauptet, dass die Bewegungserscheinungen des Lebens, gleich allen andern Bewegungs-Erscheinungen, Wirkungen oder Producte der Materie sind. Das andere entgegengesetzte Extrem, die *spiritualistische* Philosophie, behauptet gerade umgekehrt, dass die Materie das Product der bewegenden Kraft ist, und dass alle materiellen Formen durch freie und davon unabhängige Kräfte hervorgebracht sind. Also nach der materialistischen Weltanschauung ist die Materie oder der Stoff früher da als die Bewegung oder die lebendige Kraft; *der Stoff hat die Kraft geschaffen.* Nach der spiritualistischen Weltanschauung ist umgekehrt die lebendige Kraft oder die Bewegung früher da als die Materie, die erst durch sie hervorgerufen wurde; *die Kraft hat den Stoff geschaffen.* Beide Anschauungen sind dualistisch und beide Anschauungen halten wir für gleich falsch. Der Gegensatz beider Anschauungen hebt sich für uns auf in der *monistischen* Philosophie, welche sich Kraft ohne Materie ebensowenig denken kann, wie Materie ohne Kraft. Versuchen Sie nur einmal vom streng naturwissenschaftlichen Standpunkte aus darüber längere Zeit nachzudenken, und Sie werden bei genauerer Prüfung finden, dass Sie sich das Eine oder das Andere überhaupt gar nicht klar vorstellen können. Wie schon Göthe sagte, "kann die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiren und wirksam sein."

"Geist" und "Seele" sind nur höhere und combinirte oder differenzirte Potenzen derselben Function, die wir mit dem allgemeinsten Ausdruck "*Kraft*" bezeichnen, und die Kraft ist eine allgemeine Function *aller* Materie. Wir kennen gar keinen Stoff, der nicht Kräfte besässe und wir kennen umgekehrt keine Kräfte, die nicht an Stoffe gebunden sind. Wenn die Kräfte als *Bewegungen* in die Erscheinung treten, nennen wir sie *lebendige* (active) Kräfte oder *Thatkräfte*; wenn die Kräfte hingegen im Zustande der *Ruhe* oder des Gleichgewichts sind, nennen wir sie *gebundene* (latente) Kräfte oder *Spannkräfte.* Das gilt ganz ebenso von den anorganischen wie von den organischen Naturkörpern. Der Magnet, der Eisenspäne anzieht, das Pulver, das explodirt, der Wasserdampf, der die Locomotive treibt, sind *lebendige* Anorgane; sie wirken ebenso durch lebendige Kraft wie die empfindsame Mimose, die bei der Berührung ihre Blätter zusammenfaltet, wie der ehrwürdige Amphioxus, der sich im Sande des Meeres vergräbt, wie der Mensch, der denkt.

Unsere Anthropogenie hat uns zu dem Resultate geführt, dass auch in der gesammten Entwickelungsgeschichte des Menschen, in der Keimes- wie in der Stammesgeschichte, keine anderen lebendigen Kräfte wirksam sind, als in der übrigen organischen und anorganischen Natur. Alle die Kräfte, die dabei wirksam sind, konnten wir zuletzt auf das *Wachsthum* zurückführen, auf jene fundamentale Entwicklungs-Function, durch welche ebenso die Formen der Anorgane wie der Organismen entstehen. Das Wachsthum

28*

selbst beruht wieder auf Anstehung und Abstossung gleichartiger und ungleichartiger Theilchen. Dadurch ist ebenso der Mensch wie der Affe, ebenso die Palme wie die Alge, ebenso der Krystall wie das Wasser entstanden. Die Entwickelung des Menschen erfolgt demgemäss nach denselben ewigen Gesetzen, wie die Entwickelung jedes anderen Naturkörpers. Durch die definitive wissenschaftliche Begründung dieser monistischen Erkenntniss thut unsere Zeit einen unermesslichen Fortschritt in der einheitlichen Weltanschauung. Nur *einen* Fortschritt der menschlichen Erkenntniss können wir diesem an die Seite stellen, denjenigen, welchen vor vierhundert Jahren *Copernicus* durch die Zerstörung des ptolomäischen Weltsystems herbeiführte. Indem Copernicus damals nachwies, dass die Erde nicht, wie man allgemein glaubte, der Mittelpunkt der Welt, sondern bloss ein Stäubchen im Weltall, ein Stern unter zahllosen andern Sternen sei, stürzte er die uralte geocentrische Weltanschauung und wurde Schöpfer unseres neuen Weltsystems, welches *Newton* durch seine Granitätstheorie mathemathisch begründete. In gleicher Weise wurde im Beginne unseres Jahrhunderts durch *Jean Lamark's* Descendenztheorie die allgemein herrschende *anthroprocentrische* Weltanschauung umgestürzt, die Einbildung, dass der Mensch der Mittelpunkt und das Endziel der Schöpfung sei; und *Charles Darwin* war es vorbehalten, diese Theorie fünfzig Jahre später durch seine Selectionstheorie physiologisch zu begründen.

Freilich sind die Vorurtheile, welche der allgemeinen Anerkennung dieser "Natürlichen Anthropogenie" entgegenstehen, auch heute noch ungeheuer mächtig; sonst würde schon jetzt der uralte Streit der verschiedenen philosophischen Systeme zu Gunsten des *Monismus* entschieden sein. Es lässt sich aber mit Sicherheit voraussehen, dass die allgemeine Bekanntschaft mit den genetischen Thatsachen jene Vorurtheile mehr und mehr vernichten und den Sieg der naturgemässen Auffassung von der "Stellung des Menschen in der Natur" herbeiführen wird.

(10) While every one knows how important flowers are to insects, comparatively few are aware how important, on the other hand, insects are to flowers. Many flowers, indeed, are entirely dependent on insects for the transference of the pollen from the stamen to the pistil, without which no seed could be set; while in others which can fertilize themselves, it is yet of the greatest importance by avoiding "in and in" breeding. Every breeder of cattle or sheep will appreciate this. It is not less advantageous to plants that the pistil of one flower should, at any rate occasionally, be fertilized by one pollen from another. If, then, it is an advantage to flowers that they should by visited by insects, it is obvious that those flowers which, either by their larger size, or brighter colour, or sweeter scent, or greater richness in honey, are most attractive to insects, would, *cæteris paribus*, have an advantage in the struggle for existence, and be most likely to perpetuate their race. In most flowers, indeed the pistil is surrounded by a row of stamens, and it would at first sight seem a very simple matter that the pollen of the latter should fall on the former. This, in fact, does happen in many cases, but in others, from the structure

of the flow^r, it is impossible. In these cases the transference of the pollen from one flower to another is effected principally either by the wind or by insects. Wind-fertilized flowers, however, as those of birches, poplars, grasses, &c., are never brightly coloured, and are, indeed, not popularly recognized as flowers. In our ordinary flowers, the transference of the pollen from one flower to another is eflected by insects, and the colour, the scent, and the honey are the attractions by which the visits of insects are secured. That the beauty of flowers is useful in attracting insects is shown, moreover, by those general in which we find species which vary very much in size and beauty. There is one other peculiarity of flowers, which is explained if we take this view of the relations of insects to flowers. Many flowers close their petals during rain, which is obviously an advantage, since it prevents the honey from being spoilt or washed away. Everybody, however, has observed that even in fine weather certain flowers close at particular hours. This habit of going to sleep is surely very curious. Why should flowers do so? In animals we can understand it; they are tired aud require rest. But why should flowers do so? Why should some flowers do so and not others? Moreover, different flowers keep different hours. The daisy opens at sunrise and closes at sunset, whence its name, day's eye; the dandelion (*leontodon taraxacum*) opens at 7 and closes at 5; *arenaria rubra* is open from 9 to 3; ear hawkweed (*hieracium pilosella*) is said to wake at 8 and go to sleep at 2; the scarlet pimpernell (*anagallis arvensis*) to wake at 7 and close soon after 2; while *trogopogon pratensis* opens at 4 in the morning aud closes just before 12, whence its English name "John go-to-Bed-at-Noon." Farmer boys in some parts are said to regulate their dinner hour by it. Other flowers, on the contrary, open in the evening. Now, it is obvious that flowers which are fertilized by night-flying insects would derive no advantage from being open by day; on the other hand, those which are fertilized by bees would gain nothing by being open by night—nay, it would be a distinct disadvantage, because it would render them liable to be robbed of their honey and pollen by insects which were not capable of fertilizing them. I believe, then, that the closing of flowers had reference to the habits of insects. Wind-fertilized flowers never sleep, some of those flowers which attract insects by smell emit their scent at particular hours, thus *hesrris matronalis*, and *lychins veapertina* smells in the evening and *orchis bipolia* is particularly sweet at night. If scientific observations do not altogether support the intellectual eminence which has been ascribed to bees, they have made known to us in the economy of the hive many various peculiarities which no poet had ever dreamt of, and have shown that bees and other insects have an importance as regards flowers which had been previously unsuspected. To these we owe the beauties of our gardens the sweetness of our fields. To them flowers owe their scent and colour, nay, their very existenee in its present form. Not only have their brilliant colours, the sweet scent, and the honey of flowers been gradually developed by uncoucious selection of insects, but the very arrangement of the colours, the circular bonds, and radiating lines, the form, size, and position of the petals,

the arrangement of the stamens and pistil are all arranged with reference to the visits of insects and in such a manner as to insure the grand object which renders these visits necessary.

(11) Ich denke, heut zu Tage ist man selbst in den einfachsten Kreisen des gebildeten bürgerlichen Lebens dahin gekommen, einzusehen, dass man die Erscheinung des Menschen nicht als ein für sich bestehendes unbegriffenes und unbegreifbares Räthsel, als einmal gegebene Existenz, betrachten kann, deren Bedingungen ein für allemal nicht beizukommen ist; auf die man da und dort einzuwirken versucht, so gut es eben geht, über die zu einer Einsicht zu kommen, man aber verzichtet. Im Gegentheil hat sich doch wohl ziemlich allgemein die Ueberzeugung verbreitet, dass der menschliche Organismus ein ausserordentlich fein und complicirt zusammengesetzter Apparat ist, dessen Thätigkeit die Folgen zahlloser chemischer und mechanischer Bedingungen und Ursachen sind. Wer davon nur irgend eine Vorstellung hat, dass man eine künstlich zusammengesetzte Uhr, eine Dampfmaschine in ihren Effecten gar nicht verstehen, nicht beurtheilen, nicht reguliren, nicht bei erfolgter Störung wieder herstellen kann, ohne dass man die chemische und mechanische Zusammensetzung dieser Apparate und die Gesetze, nach welchen sie wirken, kennt: der hat doch wohl auch eine Einsicht darüber, dass dieses Alles in weit erhöhtem Maasse von dem menschlichen Organismus gilt. Wenn er auch weis, dass alle unsere chemischen und physikalischen Erkenntnisse noch nicht ausreichen, um uns die Erscheinungen des menschlichen Organismus nach ihren gesetzlichen Bedingungen und Ursachen erkennbar und durchsichtig zu machen, wenn er auch weiss, dass und wie weit wir von diesem Ziele noch entfernt sind, so weiss er doch, dass diese Erscheinungen des menschlichen Organismus nur erkennbar und bestimmbar sind durch Anwendung chemisch-physikalischer Gesetze, und dass Alles, was wir von ihnen wirklich wissen, durch diese Anwendung erlangt ist. Derjenige, welcher ausserdem in der geistigen Erscheinungsweise des Menschen noch andere, nicht chemisch-physikalische Ursachen und Gesetze für wirksam erachtet, weiss doch, dass sowohl diese geistige Erscheinungsweise einerseits überall und in hohem Grade von den chemisch-physikalischen Verhältnissen des Körpers abhängig ist, als dass anderer Seits das geistige Verhalten den tiefgehensten Einfluss auf das körperliche Befinden und die chemisch-physikalischen Processe in dem Körper ausübt.

Diese, man kann wohl sagen, allgemein verbreitete populäre und selbst triviale Kenntniss von dem menschlichen Organismus sollte doch nun wohl zu der ebenso allgemein nothwendigen Einsicht führen, dass nur, wer die chemisch-physikalischen Bedingungen für die organischen Processe, nur wer die geistige Erscheinungsweise des Menschen wenigstens historisch studirt und kennen gelernt hat, im Stande ist, die Vorgänge in dem menschlichen Organismus irgend wie richtig zu erkennen, Abweichungen in demselben richtig aufzufassen und Mittel aufzufinden und anzugeben, diese Abweichungen zu beseitigen und zu bekämpfen. Es weiss aber ein Jeder, dass es sich hierbei um die aller-

schwierigsten Theile der Physik und Chemie, und um ein vorurtheilsfreies Studium der Physiologie und Philosophie handelt, wogegen das Studium der unorganischen Chemie und Physik als das bei Weitem leichtere erscheint.

Längst weiss man aber, dass der Mensch nur als der Schlussstein und als das vollkommenste Endglied der ganzen Reihe der organischen Wesen zu erfassen ist, und dass er zahllose seiner Eigenschaften und Erscheinungen mit den übrigen organischen Wesen theilt. Diese Erscheinungen treten hier oft einfacher, weniger complicirt auf, und was hier als Gesetz und Wahrheit ermittelt worden, das behält seine Gültigkeit und seinen Werth auch für den Menschen, ja wird hier von ganz entscheidendem Werthe, weil die Erscheinungen bei dem Menschen selbst so zusammengesetzt auftreten, dass sie nur durch ihre Zerlegung in ihre einzelnen Faktoren unserer Einsicht irgendwie zugänglich werden.

Dieses bedingt für den Arzt das Studium der gesammten organischen Natur, und so sicher es ist, dass der Einzelne diese ungeheure Aufgabe nie und nimmermehr ihrem ganzen Umfange nach zu lösen vermag, so unzweifelhaft logisch richtig ist es doch, dass nur derjenige Arzt, der seinen Geist an dem Studium der organischen Natur überhaupt gebildet und geschult hat, im Stande ist, die Erscheinungen des zusammengesetzten Organismus des Menschen irgendwie befriedigend aufzufassen und zu verstehen. Wer wird irgend Jemanden zumuthen oder von Jemanden erwarten, dass er einen höchst zusammengesetzten mechanischen Apparat, einen künstlichen Webstuhl, eine Dampfmaschine, eine Uhr irgendwie richtig kennen gelernt haben kann, wenn er nicht vorher viel einfachere Apparate nach ihrer Zusammensetzung und gesetzlichen Wirksamkeit studirt hat? Der menschliche Organismus und die menschliche Natur ist, soweit dieses überhaupt möglich, nur von Demjenigen zu erfassen, der sich mit der organischen Natur überhaupt vertraut gemacht hat.

Diese Aufgaben der Mathematik, Physik, Chemie und des Naturstudiums überhaupt, sind so schwierig und so umfassend, dass nur bei einer sehr gründlichen Schulung und Entwicklung der Kräfte und Fähigkeiten des Individuums, eine Möglichkeit zu ihrer irgendwie genügenden Lösung sich ergeben kann. Eine durchgeführte Schulbildung ist bis jetzt noch immer als die nothwendigste Vorbedingung für das ärztliche Studium betrachtet worden, und noch ist es keineswegs entschieden, ob dazu eine realistisch-mathematisch-physikalische Bildung ausreicht, oder nicht jene geistige Entwickelung des Denkvermögens absolut erforderlich ist, wie sie bisher nur durch das Studium der alten Sprachen, als einer der höchsten Blüthen des menschlichen Geistes, erlangt werden konnte.

Auf Grund einer so umfassenden Vorbildung hat sich der künftige Arzt sodann mit dem menschlichen Körper in seinen gesunden und krankhaften Verhältnissen bekannt zu machen. Die Einrichtung und der Bau des menschlichen Körpers muss ihm ganz genau bis in seine feinsten Einzelheiten

bekannt sein; er soll die Verrichtungen aller Organe desselben nach ihren Bedingungen und Abhängigkeit von äusseren und inneren Einflüssen kennen. Hierauf soll er sich mit dem ganzen Heere innerer und äusserer Krankheiten, ihrer Natur, Erkenntniss und den gegen dieselben anwendbaren Heilmitteln bekannt machen, und sich zugleich die mannigfachen technischen Fertigkeiten und Geschicklichkeiten aneignen, welche zur Behandlung innerer und äusserer Krankheiten erforderlich sind.

Wenn nun der Arzt alle seine geistigen und körperlichen Fähigkeiten in solcher Weise zur möglichsten Ausbildung gebracht und eine möglichst grosse Summe von erfahrungsmässigen Kenntnissen über den menschlichen Organismus im gesunden und kranken Zustande gesammelt hat, so tritt jetzt erst recht eigentlich die Prüfung seiner Befähigung zum Arzte an ihn. Gelangt er nun an das Krankenbett, so geben ihm alle seine angesammelten Kenntnisse noch keineswegs die direkten Mittel an die Hand, wie er in dem individuellen Falle zu handeln hat. Da der menschliche Organismus keine in gleichförmiger Wiederkehr arbeitende Maschine ist, sondern die Mannigfaltigkeit der Zusammensetzung seiner einzelnen Theile und die Bedingungen ihrer Thätigkeit eine ungeheure, ja man kann sagen unendliche ist, so wiederholt sich derselbe Fall in ganz gleicher Art niemals wieder. Derselbe Vorgang im gesunden und kranken Zustande entwickelt sich nie genau in derselben Art und Weise, sondern hat immer seine individuellen Bedingungen. Zwei Menschen, die ganz genau dieselben Nahrungsmittel und Getränke geniessen, verdauen doch nicht ganz auf die gleiche Weise und ernähren sich nicht in gleichem Grade. Zwei Menschen, die an derselben Krankheit darnieder liegen, z. B. einer Lungenentzündung, sind doch nie ganz genau in derselben Art und Weise krank geworden, bieten nie genau dasselbe Krankheitsbild dar, und werden nie genau in derselben Weise von der Krankheit getödtet, aber auch nie genau in derselben Art und Weise von derselben geheilt und gerettet werden können.

Hieraus ergiebt sich die ganze Schwierigkeit, und die ganze Eigenthümlichkeit des ärztlichen Handlens. Für dasselbe lassen sich keine allgemeinen für jeden Fall passende Regeln und Vorschriften aufstellen. Es giebt keinen *Codex morborum et medicamentorum*, welchen der Arzt entweder in seinem Kopfe oder in seiner Tasche nachtragen könnte und wo er nur nachzuschlagen habe, um zu erfahren, wie er in dem einzelnen Falle zu handlen hat. Er arbeitet nicht nach einem vorgeschriebenen und vorgelegten Muster; er vervielfältigt nicht ein ihm einmal gegebenes Beispiel. Vielmehr ist es seine Aufgabe, an der Hand seiner allgemeinen, durch Studium und Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse den speciellen Fall nach seinen speciellen Bedingungen zu erforschen, und mit den speciell indicirten Hülfsmitteln zu behandeln. Das ärztliche Handlen erfordert daher stets eine umfassende geistige Operation, deren Ergebniss um so werthvoller und sicherer ist, je mehr sich der Geist des Arztes dazu durch allgemeine und specielle Studien

vorbereitet hat. Dabei kommt seine ganze individuelle Befähigung und die Entwickelung derselben durch seine Arbeit in Betracht; bei dem Einen wird diese, bei dem Anderen jene Seite die bevorzugte und befähigtere sein. Allein nie wird die Wissenschaft Denjenigen als einen Arzt anerkennen und anerkennen können, der nach Vorschriften und Recepten arbeitet.

Aus diesem Grunde ist die ärztliche Praxis kein Handwerk, und wird es nie sein, und wenn auch tausend Gesetzgebungen ihre Carricaturen unter die Gewerbe versetzen.

Ganz gewiss ist es wahr, dass viele Aerzte den an sie zu stellenden Anforderungen nicht entsprechen. Ihrer Befähigung, ihrem ganzen Entwicklungsgang, ihrem Streben nach sind sie keine frei geistig producirende und denkende Forscher und Künstler, sondern Handwerker, die mit dem mehr oder weniger grossen Vorrathe ihrer erlernten Vorschriften arbeiten, und dem eigentlichsten Zwecke ihrer Thätigkeit nicht entsprechen. Allein einer Seits ist die Natur der Sache, die wechselnde individuelle Mannigfaltigkeit der Krankheit, eine so hervortretende und zwingende, dass dennoch die Mehrzahl der Aerzte ihr bewusst oder unbewusst, befähigt oder unbefähigt, nachleben muss, anderer Seits entscheidet das Verfehlen eines Zieles nichts über dieses Ziel selbst, seine Nothwendigkeit und seinen Werth. Giebt es unter hundert Aerzten neun und neunzig Handwerker und auch nur einen einzigen gebildeten selbstständig denkenden und handelnden Geist, so entscheidet doch nur dieser Eine über die Natur, die Art und den Werth der ärztlichen Praxis, und nur von diesem Einen geht der Fortschritt, die Weiterbildung der ärztlichen Einsicht und des ärztlichen Handelns aus. Er allein ist der wirkliche Repräsentant der Medicin, er allein verwirklicht ihre Forderungen, er allein vertritt aber auch ihre Rechte, und widersetzt sich allen handwerkmässigen Zumuthungen und handwerksmässiger Beurtheilung.

Ich will hier keinen vergleichenden absoluten Werthmassstab an die Medicin und andere wissenschaftliche und zugleich in das sociale Leben eingreifende Richtungen, wie Jurisprudenz, Theologie, Lehramt, Pädagogik etc. anlegen. Allein da letztere und besonders die Jurisprudenz durch ihren Einfluss auf die Gesetzgebung in vielen Fällen tief und entscheidend auch auf die Medicin einwirken, so ist es dennoch nothwendig hervorzuheben, dass sie sich in Beziehung sowohl auf ihre Ideale als die Realisation derselben im Leben, in durchaus keinem anderen Verhältnisse befinden, als die Medicin.

Was zunächst die Summe des Wissenwerthen und Nöthigen betrifft, so kann sich in dieser Hinsicht keine der genannten Disciplinen mit der Medicin messen. Wirklich ist es wahr, dass der Arzt: die grosse und kleine Welt durchstudiren muss, um sich für seinen Beruf vorzubereiten; Natur und Menschenkenntniss ist ihm in einem Grade nothwendig, wie sie die übrigen Disciplinen in keinem höheren Maasse erfordern. Darin liegt zugleich der Beweis, dass auch die Mittel zur Lösung der Aufgabe keine niedrigen sind. Die Gabe der Beobachtung, die Unbefangenheit und Schärfe des Urtheils, die Forderung der

Abstraction von der Einzelheit der Erscheinung zu einer allgemeinen Erkenntniss gelten für die Medicin zuverlässig nicht minder als für Theologie, Jurisprudenz etc. Die Idee des Rechtes und der Religion, steht in keinem Falle höher, als die des Lebens, des körperlichen wie geistigen überhaupt, welche für den Arzt die letzte und höchste Aufgabe bildet.

Niemand wird aber läugnen können, dass auch die Juristen, Theologen, Lehrer etc. ihre Ideale im Leben nicht oft verwirklichen. Auch bei ihnen ist die grosse Anzahl Handwerker, die nach vorgeschriebener Schablone arbeiten, geistlose Actenfabrikanten, Wortklauber und Rechtsverdreher, blinde Dogmatiker, stumpfsinnige Anbeter des Wortes oder Heuchler. Dennoch ist es noch Niemanden eingefallen, und die Wortführer unter den Juristen und Theologen werden es niemals dulden, dass man diese Missgestalten für die Repräsentanten des Rechtes und der Religion, das was sie treiben für Jurisprudenz und Theologie ausgiebt, und danach die Forderungen an die Befähigung und Leistungen der Juristen und Theologen richtet, und von ihrem Treiben den Charakter und die Werthschätzung der Jurisprudenz und Theologie ableiten wollte. Welch ein Hallo würde entstehen, wenn man Jurisprudenz, Theologie, Geschichte, Pädagogik unter die Handwerke versetzen und durch Parlamentsbeschlüsse ihre praktische Anwendung unter das Gewerbegesetz bringen würde?! Auf den ersten Schritten würde ein Solcher als ein Tollhäusler niedergeschrieen werden, und nie würde auch nur die geringste staatliche Einrichtung oder Connivenz geduldet werden, welche nur im Mindesten darauf hinausliefe, dass Jurisprudenz, Theologie, Lehramt auch von minderbefähigten und unterrichteten Individuen betrieben werden könne und dürfe. Und doch unterliegt es keinem Zweifel, dass es hunderte von Individuen giebt, die ein lebhafteres Rechtsgefühl, einen schärferen Verstand, eine grössere Dialektik, mehr Rednergabe besitzen, als viele studirte Juristen; und hunderte von Individuen, die mehr wahrhafte Frömmigkeit, mehr Liebe zu Gott und ihren Mitmenschen, mehr Streben nach eigener Besserung und Vervollkommnung, auch mehr Gaben, auf Andere in dieser Hinsicht günstig und fördernd einzuwirken, besitzen, als hunderte von Geistlichen.

Allein Juristen und Theologen haben in unseren civilisirten Staaten die äussere und innere Macht in Händen, und sie halten zusammen und vertreten die Würde ihrer Disciplinen und Ideale. Die Aerzte haben keine Macht in Händen, und nur wenn Krankheit und Tod drohen, besitzen sie eine Autorität, die nach verschwundener Gefahr sogleich wieder erlischt. Leider haben sie aber auch selbst meistens nur geringen Corpsgeist, sind Skeptiker gegen ihr eigenes Wissen und Vermögen, Egoisten in Beziehung auf ihre Collegen, und spüren den Teufel meistens erst dann, wenn er sie am Kragen hat. Es liegt das Alles ganz in der verschiedenen Natur des Studii und seiner Auffassung. Juristen und Theologen sind meist Infallibilisten und von ihrer Unfehlbarkeit vollkommen überzeugt. Sie schwören auf ihre Gesetze und Dogmen und verfolgen, bestrafen und

verketzern und verbrennen Diejenigen, welche sich ihnen nicht unterwerfen und ihnen nicht glauben. Es gab eine Zeit da war es in der Medicin auch so, da war der Autoritätsglaube und das Autoritätsansehen ebenfalls sehr gross, da waren die Vorschriften der Coryphäen unantastbare Glaubensartikel. Schüler und Patienten schwuren *in verba magistri* und das Ansehen der Aerzte war sehr gross. Aber der unaufhaltsame Fortschritt der Wissenschaft untergrub nach und nach diesen guten Glauben an Autorität und an Sich selbst, und lehrte, dass je mehr man wusste, man um so weiter sich von absolutem Wissen entfernt sieht. Gerade die grössten Aerzte und Naturforscher sind am entferntesten davon, sich als unfehlbare Autoritäten zu betrachten, kennen am vollkommensten die Unzulänglichkeit unseres Wissens und Könnens gegenüber den noch so verborgenen Gesetzen der organischen Natur, und "weil sie sich nicht selbst vertrauen, vertrauen ihnen auch die andern Seelen nicht!"

So ist es gekommen, dass je mehr die Medicin in der That fortgeschritten ist, um so mehr hat sie an Ansehen verloren. Je schwieriger ihr Stndium und je grösser seine Anforderungen geworden, weil die Autorität verschwunden, um so mehr finden sich dreiste Eindringlinge, die auf die alte Infallibilität und ihre Anhänger im Publicum speculiren. Es wird einst so auch mit der Jurisprudenz und Theologie gehen; wahrscheinlich mit letzterer zuerst, da sie hartnäckig ihre Infallibilität dem gesunden Menschenverstande gegenüber aufrecht zu erhalten sich bemüht.

Die Bedeutung des Arztes aber für den Staat hat keineswegs abgenommen, vielmehr steigt sie, je grösser die allgemeine Bildung wird, denn um so grösser wird das Bedürfniss: Leben und Gesundheit durch zweckmässige Einrichtungen und Mittel zu schützen und aus Gefahren zu retten. "Der Arzt übt in gebildeten Staaten einen sehr grossen Einfluss auf das körperliche und sittliche Wohl der Familien und dadurch auf die Kraft des Volkes aus:" sagt ein bewährter und erfahrener alter Arzt und Lehrer, und "die Bildung des ärztlichen Standes greift mehr als die irgend eines Andern tief in die Lebensverhältnisse aller Stände ein," schreibt mir derselbe als Resultat seiner langjährigen Erfahrungen.

Ich halte es endlich für durchaus nothwendig, auch noch darauf aufmerksam zu machen, dass an den Arzt auch eine bedeutende Anforderung von körperlicher Kraft und Leistungsfähigkeit gemacht wird. Nicht nur, dass er überhaupt einen sehr anstrengenden Beruf zu erfüllen hat, Tag und Nacht, zu jeder Jahres und Tageszeit, bei jeder Witterung zur Hülfe bereit sein muss, in den Städten alle Strassen und Häuser betreten, im Keller und über vier Stiegen, in kalten und überhitzten Räumen aushalten, auf dem Lande stundenweite Wege zu Fuss, zu Pferd und zu Wagen zurücklegen, sich den nachtheiligsten Einflüssen aussetzen muss, und dennoch gesund bleiben soll; auch viele seiner speciellen Leistungen erfordern oft einen bedeutenden Kraftaufwand. Man sehe einen Operateur am Operationstisch,

einen Geburtshelfer bei so mancher schweren Entbindung, und man wird sich überzeugen, dass nur ein kräftiger gesunder Mann solche Anstrengungen zu leisten vermag.

"*Mens sana in corpore sano!*" Das ist Alles in Allem in der weitesten Bedeutung der Worte die Forderung, die an einen Arzt gestellt wird und gestellt werden muss. Eine gründliche Schulbildung, welche auf die Entwicklung aller intelligenten Kräfte gerichtet sein muss; ein umfassendes Studium der gesammten anorganischen und organischen Natur, welches den Geist reift zur Auffassung und Ahnung der zwar noch verhüllten, aber dennoch mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit wirkenden Gesetze des organischen Lebens; eine eindringende Kenntniss des menschlichen Organismus im gesunden und kranken Zustande, sowohl von seiner körperlichen als geistigen Seite, ein gesunder, kräftiger, im freien Gebrauche aller seiner Glieder und Organe sich befindender Körper: Das sind die Forderungen, die wir an einen Arzt stellen, die an ihn gestellt werden müssen. Bleiben Neunhundert und neunzig dahinter zurück: die Zehne, die diese Anforderungen erfüllen, sind die Repräsentanten des Berufes, seiner Zwecke, seiner Leistungen, seiner Rechte!

Es fragt sich nun, ob das weibliche Geschlecht vermöge seiner ihm von der Natur verliehenen Eigenschaften und Kräfte befähigt ist, die eben geschilderten Aufgaben des Studiums der Medicin und des praktischen Arztes zu lösen?

Die Vertheidiger dieser Prätension geberden sich so, als könne darüber gar kein Zweifel sein, dass auch die Frauen die natürliche Befähigung zu diesem Studium und seiner praktischen Bethätigung besitzen, und dass nur die Tyrannei des männlichen Geschlechtes und die Unterdrückung, in welcher die Frauen bis jetzt erhalten worden seien, denselben auch diesen ihnen von Natur offen gestellten Bildungs- und Berufsweg abgeschnitten habe. Sollte man aber ja etwa daran zweifeln können, dass sie in ihrer jetzigen Lage diese Befähigung besitzen, so sei dieses nur die Folge der tausendjährigen Bedrückung und Unterjochung, welche die Befähigungen der weiblichen Natur nicht habe zur Entwicklung kommen lassen. Es sei hohe Zeit und das Verdienst unserer Zeit, diese Sclavenfessel von der zahlreicheren Hälfte des menschlichen Geschlechtes abzustreifen, und sie sich zu allen Leistungen entwickeln zu lassen, welche ihnen die Natur so gut als den Männern ermöglicht habe.

Aus diesem weit verbreiteten Gerede, oder aus dieser stillschweigenden Voraussetzung von der gleich befähigten und gleichgearteten Naturanlage des männlichen und weiblichen Geschlechtes, muss man schliessen, dass einem grossen Theile selbst des gebildeten Publicums die Kenntniss der Natur und Artung des weiblichen Geschlechtes, seiner Vorzüge und seiner Schwächen, trotz täglichen Umganges und Erfahrung, abhanden gekommen ist. Es wäre daher wohl angezeigt, hier die seit Jahrhunderten gesammelten

Thatsachen und Erfahrungen über die körperlichen und geistigen Verschiedenheiten beider Geschlechter wieder in die Erinnerung zu bringen, und darauf aufmerksam zu machen, dass sich diese Verschiedenheiten nicht etwa nur auf einige Unterschiede in den äusseren Formen und den Geschlechtsorganen, sondern man kann sagen auf jeden Knochen, jeden Muskel, jedes Organ, jeden Nerven, jede Faser erstrecken, so dass, wenn der Satz irgend eine Wahrheit enthält, dass Gleiches sich nur durch gleiche Faktoren erzielen lässt, es sich ohne Alles Weitere von Selbst ergiebt, dass Frauen Das nicht leisten können, was Männer vermögen, sowie umgekehrt diese nicht, was Jene. Denn es hat sich dabei durch die unpartheiischste und gewissenhafteste anatomische und physiologische Forschung herausgestellt, dass das Weib entschieden ungleich schwächer ist, in seiner ganzen Organisation einen minder hohen Entwickelungsgrad erreicht hat, und in allen Beziehungen dem Kinde näher steht, als der Mann.

Da ich indessen befürchte, dass man zu dieser anatomisch-physiologischen Schilderung der Unterschiede zwischen Mann und Frau höhnisch oder gelangweilt die Achseln zucken würde, wie sehr man auch durch die Unkenntniss der daraus hervorgehenden nothwendigen Folgen beweiset, dass ein solches Promemoria durchaus am Platze sein würde, so will ich mich hier im Texte nur auf Angabe der Hauptunterschiede in dem Baue des Schädels und Gehirnes beim Weibe und beim Manne beschränken, eine kurze Schilderung der übrigen Unterschiede aber nur in einem Anhange für Diejenigen beizufügen, welche ein Interesse daran finden, sich auch über diese zu belehren. Die Unterschiede in der Schädel- und Gehirnbildung sind so charakteristisch und wichtig, dass sie namentlich zur Beurtheilung der geistigen Unterschiede zwischen beiden Geschlechtern nicht übersehen werden dürfen.

In Beziehung auf den Bau des weiblichen Schädels folge ich dabei den neuesten Forschungen zweier unserer sorgfältigsten, gewissenhaftesten und kenntnissreichsten Anatomen, den Herren H. Welker in Halle und A. Ecker in Freiburg. Nach ihnen unterscheidet sich der weibliche Schädel von dem männlichen:

1. In Beziehung auf die Beschaffenheit der Knochenoberfläche durch die geringere Ausbildung aller Vorsprünge und Leisten, besonders auch der Oberaugenbraunengegend und der hier gelegenen Stirnhöhlen, letzteres in Zusammenhang mit der geringeren Ausbildung des Athemapparates. Die Verknöcherungspunkte an den Stirn- und Scheitelflächen sind viel deutlicher als beim Manne, verhalten sich dagegen wie beim Kinde.
2. In Beziehung auf die Grössen-Verhältnisse ist der männliche Schädel absolut grösser, als der weibliche; nach Welker verhält sich der horizontale Umfang bei beiden: wie 100: 96,6; die Capacität wie 100 : 89,7. Nach Sömmering verhält sich das Gewicht des Schädels zu dem des

Skeletes beim Manne wie 1 : 8, beim Weibe wie 1 : 6, ist also bei letzterem dem Kinde ähnlicher.

In Beziehung auf die relativen Grössen-Verhältnisse einzelner Theile des Schädels ist hervorzuheben:

1. Die Kleinheit des Gesichtstheiles in Verhältniss zum Schädeltheil, daher geringerer Umfang der Mundhöhle, kleinere Zähne &c. abermals ähnlich dem Kinde.
2. Das Ueberwiegen der Schädeldecke über die Schädelbasis, ebenfalls wie beim Kinde.
3. Die geringere Höhe des Hirnschädels. Beim Manne verhält sich die Länge des Schädels zur Höhe nach Welker wie 100 : 73,9; beim Weibe wie 100 : 70,1; nach Ecker wie 100 : 83,9 und 100 : 79,4.
4. Eine grössere Flachheit des Schädeldaches, besonders der Scheitelgegend.
5. Die mehr senkrechte Stellung der Stirne, und daher ein höherer Grad Orthognathie (gerade Schädel), wie beim Kinde.

Aus allem Diesem geht eine eigenthümliche Gesammtform des weiblichen Schädels hervor, die sich besonders darin ausspricht, dass der flache Scheitel ziemlich plötzlich in die senkrechte Stirnlinie überzugehen pflegt, so dass der Uebergang von Stirn und Scheitel nicht in einer Wölbung, sondern in einem leichten Winkel stattfindet. In ähnlicher Weise geht der Scheitel auch in einer Art winklicher Biegung in das Hinterhaupt über. Auch dieses sind Eigenthümlichkeiten des kindlichen Schädels.

In Beziehung auf das Gehirn hebe ich hier vorzüglich nur die bedeutende Thatsache hervor, dass nach allen Beobachtern ohne Ausnahme, bei allen Völkern und Racen, das absolute Gewicht des ganzen Hirns bei den Männern immer grösser ist als bei den Frauen: Nach Tiedemann beträgt der Unterschied 130 — 150 Grm., nach Huschke 152 Grm., nach Boyd 130—160 Grm., nach Peacock 108 Grm., nach Sappey 102 Grm., nach Blosfeld 151 Grm., nach Weisbach 150 Grm., nach einer von mir ausgeführten Wägung von 391 männlichen und 253 weiblichen Gehirnen bayrischer Nationalität 134 Grm. Dieser Unterschied ist schon bei der Geburt zu Gunsten des männlichen Geschlechtes vorhanden. Derselbe fällt ebenso nach allen Autoren, wenigstens zu dem bei weitem grössten Theile, auf das grosse Gehirn, das Organ des Bewusstseins, der Intelligenz und der höheren geistigen Fähigkeiten, weniger oder gar nicht auf das kleine Gehirn, oder das Centralorgan der Bewegungen, welches bei beiden Geschlechtern beinah gleich schwer ist. Sind auch die Grenzen, innerhalb welcher das absolute Hirngewicht verschiedener Individuen schwankt, sehr gross, gibt es gleich zahlreiche Weibergehirne, welche ebenso schwer und schwerer als viele Männergehirne sind, ist es gleich nicht möglich den Satz, dass ein schweres Gehirn eine höhere Befähigung oder gar Leistung in psychischer Hinsicht bedinge und mit sich bringe, so nackt hinzustellen, so ist doch die Thatsache des

unbedingten Vorwiegens des männlichen Gehirns über das weibliche im Grossen und Ganzen, so wie die, dass das Maximum des Hirngewichtes immer nur bei Männern beobachtet wird, so entschieden, dass es ganz unmöglich ist, deren Bedeutung zu übersehen. Man hat geglaubt, dieselbe durch die Berücksichtigung des relativen Hirngewichtes d. h. durch das Verhältniss des Hirngewichtes zum Körpergewicht, bedeutend abschwächen zu können, indem man angiebt, dass dasselbe bei beiden Geschlechtern gleich, oder bei dem weiblichen selbst etwas grösser sei, z. B. nach Reid bei dem männlichen $1/37$, bei dem weiblichen $1/35$. Auch ich fand dasselbe hier bei dem ersteren $1/36$ bei dem letzteren $1/35$. Allein es ist eine unbestreitbare, und auch von allen umsichtigeren Beobachtern anerkannte Thatsache, dass das relative Hirngewicht, namentlich bei Individuen ein und derselben Gattung, gar keine Bedeutung hat. Denn während das individuelle Hirngewicht erwachsener Personen nach allen darüber möglichen Beobachtungen nur sehr geringen Schwankungen unterliegt, ist das Körpergewicht bekanntlich bei demselben Individuum nach dem Zustande der Ernährung, Gesundheit und Krankheit, dem Alter &c. sehr grossen Schwankungen unterworfen. Seine Berechnung hat desshalb namentlich bei durch Krankheiten getödteten Individuen, auf deren Körpergewicht, die Krankheit nach beiden Seiten hin den grössten Einfluss ausübt, (z. B. Schwindsucht und Wassersucht) gar keinen Werth, wie mir namentlich auch meine Beobachtung und Zahlen gelehrt haben. Wir besitzen nun freilich Berechnungen des normalen mittleren Körpergewichtes bei beiden Geschlechtern und man könnte daher mit diesen die gefundenen mittleren Hirngewichte in Parallele bringen. Quetelet z. B. bestimmt das normale mittlere Körpergewicht von erwachsenen Männern belgischer Nationalität zu 63,7 Kgrm. und von Weibern zu 55,2 Kgrm., wonach sich, nach den von mir erhaltenen Zahlen für das absolut mittlere Hirngewicht, bei beiden Geschlechtern ein gleiches relatives Hirngewicht von $1/45$ herausstellen würde. Allein auch diese Zahlen sind bedeutenden Zweifeln unterworfen, da über das normale mittlere Körpergewicht in verschiedenen Ländern die Angaben durchaus nicht übereinstimmen, und dasselbe namentlich z. B. von der hiesigen Bevölkerung gar nicht bekannt ist. Aber jedenfalls muss angenommen werden, dass auch die von mir gefundenen absoluten Hirngewichte, als von durch Krankheiten getödeten Menschen, keinesweges den normalen derselben Individuen vollkommen entsprechen. Alle diese Zweifel treffen die Vergleichung der gefundenen Unterschiede in dem absoluten Hirngewichte nicht, da sich diese Zweifel bei beiden Geschlechtern ausgleichen.

Weniger zuverlässig als dieser Gewichtsunterschied in dem ganzen grossen Gehirne beider Geschlechter, ist die Angabe Sömmerings, dass namentlich die mittleren Hirnlappen der Hemisphären des grossen Hirns bei den Weibern kleiner seien, als bei den Männern. Es wird dieses mehr aus der Form des weiblichen Schädels, als aus wirklichen Messungen und Wägungen des genannten

Hirntheiles geschlossen. Sollte es sich aber auch durch letztere, wenn es gelingt die einzelnen Gehirnlappen durch bestimmte Grenzen von einander zu trennen, bestätigen, so würde ich diesem Unterschiede schon einen Werth beizulegen geneigt sein, indem ich den mittleren Hirnlappen überhaupt einen höheren psychischen Werth beilege, als dieses gewöhnlich geschieht. Wenn es richtig ist, wie ältere Anatomen und auch Sömmering angeben, dass die Zirbeldrüse im Durchschnitt bei dem weiblichen Geschlechte grösser sei, als bei dem männlichen, so wissen wir, bei unserer Unbekanntschaft mit der Bedeutung dieses Gebildes, leider daraus keine Folge zu ziehen.

Das Rückenmark soll bei dem Weibe relativ zum Gehirne stärker sein, als bei dem Manne. Auch dieses wird mehr aus der grösseren Weite des Wirbelkanales als aus directen Beobachtungen erschlossen. Wäre es aber richtig, so würde daraus ebenfalls eine geringere Hirnentwicklung bei dem Weibe zu erschliesen sein, insofern auch bei den Thieren das Rückenmark relativ zum Gehirn stärker ist, als bei dem Menschen.

Dieser kurzen Angabe über die Verschiedenheit der wesentlich in Betracht kommenden Schädel und Gehirnbildung bei beiden Geschlechtern, füge ich eine ebenso kurze, den erfahrendsten Menschenkennern und Psychologen entnommene Schilderung der geistigen Eigenthümlichkeiten, Mängel und Vorzüge beider Geschlechter hinzu.

Der Mann ist muthig, kühn, heftig, trotzig. rauh, verschlossen; das Weib furchtsam, nachgiebig, sanft, zärtlich, gutmüthig, geschwätzig, verschmitzt. Der Mann besitzt mehr Festigkeit, das Weib ist wandelbar und inconsequent. Der Mann handelt nach Ueberzeugungen, das Weib nach Gefühlen; die Vernunft beherrscht bei jenem das Gefühl, bei diesem umgekehrt das Gefühl der Vernunft. Der männliche Geist sieht tiefer, weiter, schärfer, dringt mehr in das Innere der Dinge und berücksichtigt mehr das Wesen derselben, erforscht gründlicher und genauer, prüft ruhiger und urtheilt unbefangener. Der weibliche Geist berücksichtigt mehr das Aeussere, den Schein, als das innere Wesen; sein Urtheil ist befangen, oberflächlich, sein Wille schwach, das Handeln unbestimmt. Das Weib besitzt eine extensiv und intensiv grössere Stärke des Gefühles und der Theilnahme sowohl für die Ihrigen, als für jeden Nothleidenden. Das Weib ist schamhafter und die Regungen des groben Genusses der Sinnlichkeit sind bei ihm in der Regel geringer, als bei dem Manne. Der Mann ist das schaffende, das Weib das erhaltende Princip der menschlichen Gesellschaft.

Vortrefflich und bekannt ist die Schilderung des Charakters der Geschlechter von Kant in seiner Anthropologie. Sie entspricht der gegebenen Würdigung der Vorzüge und Schwächen beider Geschlechter.

Aus dieser Verschiedenartigkeit der Geschlechter in körperlicher und geistiger Hinsicht, geht unwiderleglich hervor, dass das weibliche Geschlecht für das Studium und die Pflege der Wissenschaften und insbesondere der Medicin nicht geeignet ist.

Das Studium der Medicin erfordert eine durchgeführte Schulbildung, nach den bisherigen Erfahrungen an der Hand der alten Sprachen und der Mathematik selbst für das männliche Geschlecht bis zu dem 18.—19. Lebensjahre. Die Erfahrung hat gelehrt, dass die Durchführung derselben, selbst für das durchweg kräftiger organisirte männliche Geschlecht, mit vielfachen Gefahren für körperliche und geistige Gesundheit verbunden ist. Wenn es gleich einzelne Mädchen gegeben hat und gibt, welche Lateinisch und vielleicht, obgleich selten, Griechisch gelernt haben, hin und wieder vielleicht auch einmal eine für mathematische Entwicklungen befähigt ist, so ist doch mit Sicherheit voraus-zusagen, dass, wenn selbst der Staat weibliche Gymnasien organisiren würde, diese nicht gedeihen könnten. Was für Treibhauspflanzen man auch in unseren weiblichen Pensionaten, in der Erlernung der Muttersprache, des Französischen, Englischen, Italienischen, der Literatur-Kenntniss, Geographie, Geschichte und der Musik erzielen mag, diese im Ganzen doch immer nur bei Wenigen, unter Aufbietung grosser Hilfsmittel erlangten Resultate, werden sich niemals zu einer allgemeinen Volksbildung ausdehnen lassen, wie das bei unseren Gymnasien für den männlichen Theil der Bevölkerung der Fall ist. Schon jetzt sind jene Resultate der Pensionsbildung in Beziehung auf die wahren und werthvollen Seiten der weiblichen Natur und Organisation mehr als zweifelhaft. Die verständigen und wahrhaft Gebildeten aller Stände schütteln zu dem Gebahren und den Lebensresultaten der meisten dieser Pensionatspflanzen bedenklich den Kopf. Sie haben die Gesundheit, Unbefangenheit, Liebenswürdigkeit, Heiterkeit, Anstelligkeit und Bereitwilligkeit der weiblichen Jugend verloren, sind kränklich, voller fremdartiger Ansprüche, überschätzen das mit grosser Anstrengung von ihnen Erlernte meistens bedeutend, und ihre Leistungen sind verhältnissmässig doch immer gering. Dazu erträgt der weibliche Organismus bei seiner rascheren und lebhafteren Entwicklung in den Jahren von 12—16 und 18 noch weit weniger als der männliche, ohne tiefe und lebenslänglich nachwirkende Beeinträchtigung, die Anstrengungen einer ausdauernden Schulbildung. In dieser Lebensperiode entwickelt sich das Geschlechtsleben des Weibes und es ist eine alte und allgemeine Erfahrung, welche Schwierigkeiten dabei für eine grosse Anzahl von Mädchen zu überwinden sind. Schon jetzt, wo wir unsere Töchter in dieser Zeit auf das aufmerksamste zu schützen, zu schonen und zu pflegen bemüht sind, haben es die mancherlei Missgebilde der Civilisation dahin gebracht, dass eine grosse Zahl von Familien mit Krankheiten und Störungen der mannigfaltigsten Art zu kämpfen hat. Man unternehme es nur, als Fortschritt in dieser Civilisation, dem jugendlichen weiblichen Organismus in noch weiterer und allgemeinerer Ausdehnung einen seinem natürlichen entgegengesetzten Entwicklungsgang, die Gehirnentwicklung auf Kosten der Geschlechtsentwicklung, zuzumuthen, und die Strafe der Natur wird in grossartigem Maassstabe nicht ausbleiben.

Das Gerede, dass man nur für diejenigen Frauen oder Mädchen den Zugang zu dem Studium der Medicin verlange, welche entweder verheirathet,

keine Kinder hätten, oder für Solche, welche sich nicht verheirathen, bezeugt einmal schon an und für sich, dass man den Beruf des Weibes nicht im Studiren, sondern in der Begründung und der Leitung eines Familienlebens anerkennt. Nur also diejenigen, welche diesen ihren wahren Beruf verfehlen, für diese ist das Studium noch gut genug! Allein ausserdem schliesst diese Einschränkung der Zulassung für das Studium eine Unmöglichkeit für dasselbe in sich ein. Denn schwerlich wird es irgend welche junge Mädchen von 14—16 Jahren geben, welche jetzt schon entschlossen sind, nicht zu heirathen oder absolut an einer Heirath gehindert sind, und ebenso wenig werden junge Frauen in ihren früheren Jahren bestimmt wissen, dass sie keine Kinder bekommen. Es wird also wohl immer das 25. oder 26. Lebensjahr wenigstens herankommen, bis sich jetzt der unwiderstehliche Drang zum Studium entwickelt. Wie ist es jetzt noch möglich, dasselbe nach allen seinen nothwendigen Entwicklungs- und Bildungsstufen durchzumachen? das Gymnasium noch zu absolviren und die gehörige Zeit dem Studium selbst zu widmen? Es gehört mit zu den naturgesetzlichen Verhältnissen des weiblichen Geschlechtes, dass es früher seine Reife erreicht, aber auch früher wieder in seinen Leistungen zurückbleibt, als das männliche. Bei Männern aber haben wir die durchgehende Erfahrung, dass diejenigen, welche die früheren Jahre ihrer Bildung versäumt haben, dieses Versäumniss meistens nie mehr, oder sehr selten und nur mit grosser Aufbietung aller Kräfte nachholen. Ein alter Gymnasiast und noch älterer Student wird trotz seiner gereifteren Erfahrung, rücksichtlich der Möglichkeit der Erreichung eines besseren Zieles seiner Studien mit Recht immer zweifelhaft angesehen. Das Sprichwort: " Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr", ist so wahr als irgend eines. Und bei dem weiblichen Geschlechte sollte das nicht, und nicht noch in erhöhtem Grade sich geltend machen? Ich sollte meinen, ein grosser Theil der Widerwärtigkeit sogen. Blaustrümpfe bestände gerade darin, dass sie eine sehr geringe geistige Beweglichkeit und Empfänglichkeit zeigen; der von ihnen eingesammelte Vorrath von Wissen ist abgeschlossen, und sie zeigen sich unfähig noch weitere geistige Eindrücke in sich aufzunehmen und zu verbreiten. Wie will man es also rechtfertigen, dass Mädchen und kinderlose Frauen in ihrem 25. oder 26. Jahre erst anfangen sollen zu studiren und doch noch irgend ein besseres Ziel als das einer handwerksmässigen Abrichtung erreichen?!

Eine Gymnasialbildung für Mädchen müsste ferner mit Nothwendigkeit auch eine allgemeine, für Alle zugängliche sein. Man wird doch wohl nicht schon im 10. oder 12. Jahre bestimmen, oder erwarten können, dass sich bei dem Mädchen die Neigung und Befähigung zum dereinstigen medicinischen Studium vorfindet, sondern dieselbe kann jedenfalls erst später hervortreten. Höchst wahrscheinlich würde sie sich nur bei einem kleinen Bruchtheil der Gymnasiastinnen ausbilden. Was will man mit den Uebrigen anfangen? Unzweifelhaft sind sie so gut wie ihre Colleginnen zum Studium der Medicin,

zum Studium der Jurisprudenz, Theologie, Philosophie, Philologie, Geschichte etc. berechtigt und befähigt! Wie ist es? Sind unsere Staatsmänner, Juristen, Theologen etc. damit einverstanden?! Ist nicht was für die Eine Recht ist, für die Andere billig? Wenn es möglich ist, für das weibliche Geschlecht einen Schulbildungsgang zu eröffnen, der dasselbe zu dem Studium der Medicin befähigt, so ist es nicht nur möglich, sondern auch absolut nothwendig, ihm in diesem Schulbildungsgang auch den Zutritt zu allen anderen Studien und deren practischen Anwendung zu gestatten. Die Logik ist unerbittlich und führt *ad absurdum*, wo man sich ihr sonst aus Bequemlichkeit, Feigheit und im Gefühl des Machtbesitzes auf Kosten Anderer entziehen zu können glaubt.

Inzwischen wird es gewiss nicht an Solchen fehlen, welche es vorläufig auch für durchaus unnöthig erklären, dass medicinische Studentinnen eine Gymnasial-Bildung genossen haben müssten, obgleich selbst an dem Hauptsitz dieses Unwesens, in Zürich, schon jetzt diese Forderung lauter und durchgreifend geworden ist. Aber man wird sagen: Es ist schon jetzt mehr als zweifelhaft, ob eine humanistische Gymnasial-Bildung oder eine realistische die bessere Vorbildung für das Studium des Arztes ist. Die letztere kann sich auch das weibliche Geschlecht aneignen, und indem wir diesen Ausweg wählen vermeiden wir es zugleich, die Juristen, Theologen, Philologen zum Widerspruch zu reizen, welche dann die humanistische Schulbildung für sich behalten und dann gewiss nicht so viele Umstände machen werden, uns das Studium der Medicin Preis zu geben! Und in der That, mit Hinblick auf den Ausgang der Discussion über das Gewerbegesetz und die Versetzung der Medicin unter die Gewerbe, ist diese Speculation nicht ganz unwahrscheinlich und unberechtigt. Es giebt ja auch hier schon unter den Professoren der Medicin Vertheidiger der realistischen Vorbildung für die Mediciner genug; sie werden sich diesem Vorbildungswege auch für das weibliche Geschlecht anschliessen!?

Vielleicht aber auch nicht! Vielleicht wird es auch unter Denjenigen, welche eine realistische Gymnasial-Bildung für den Mediciner für hinreichend oder selbst zweckmässiger halten, vielleicht wird es doch auch unter diesen nur Wenige geben, welche auch nur diesen Bildungsgang für Mädchen für möglich und durchführbar halten. Ich halte ihn aus inneren und äusseren Gründen für ebenso unmöglich und unnatürlich wie den humanistischen Bildungsgang. Auch für ihn, namentlich für das durch und in ihm gepflegte mathematische Bildungs-Element, halte ich die weibliche Natur und Organisation für ganz ungeeignet und unbefähigt, während die äusseren und der gesunden Entwickelung des weiblichen Körpers durchaus widerstrebenden Schwierigkeiten dieselben bleiben.

Ich erachte aber ferner die weibliche Natur auch für nicht befähigt zu einem ernsten und wirklichen Naturstudium!

Es mag sein, dass es einzelne weibliche Individuen gibt und gegeben hat, welche durch die Schönheit und Pracht der Formen und Farben der Pflanzen-

welt angezogen, sich mit Erfolg eine Kenntniss der systematischen Botanik, des Linné'schen und selbst des natürlichen Systemes erworben haben. Vielleicht haben Einzelne auch schon Gefallen gefunden an Schmetterlingen und Käfern und dem Haushalte der Thiere; andere vielleicht an bunten Steinen und Krystallen; allein selbst für diese historischen Naturwissenschaften fehlt der weiblichen Natur das Interesse, die Ausdauer und die Schärfe des Verstandes, um sich mit den in diesen Studien gestellten ernsteren Fragen zu beschäftigen. Sobald die sinnliche Anschauung, in welcher vielleicht manche Frau viele Männer übertreffen mag, ihr directes Ziel erreicht hat, werden in der Regel die Motive eines näheren Eindringens in die Gesetze und den Zusammenhang dieser Form und Farben-Unterschiede fehlen, und ich wüsste auch nicht, dass jemals sich eine Frau mit den hierhin gehörigen Fragen mit Ernst und Erfolg beschäftigt hätte. Es fehlt dem weiblichen Geiste dazu an Combinations-Gabe und Schärfe der Unterscheidung des Wesentlichen von dem Unwesentlichen. Die Masse der Einzelheiten wird den weiblichen Geist eher bedrücken und erdrücken, als ihn anregen, dass in den wechselnden Formen Gleichbleibende herauszufinden und zu entdecken. Es wird nie einen weiblichen Aristoteles, Plinius, Linné, Büffon, Cuvier &c. geben.

Man wird sagen, das braucht es auch nicht für die Frau, welche Arzt werden will, ebenso wenig als Neun und neunzig Hundertel der bisherigen und zukünftigen Aerzte sich eingehender in dieser Weise mit Botanik, Zoologie, Mineralogie, Geognosie und Geologie beschäftigen. Allein ich behaupte, dass Das, was der weiblichen Natur und dem weiblichen Geiste fehlt, sich jemals und auch nur einmal unter Hunderten, in schöpferischer Weise den historinchen Naturwissenschaften zu widmen, das fehlt ihm auch schon in viel geringeren Graden der Anforderung, receptiv. Wenn der männliche Geist durch das Hören botanischer, zoologischer und mineralogischer Vorlesungen wenigstens geschult wird für das richtige Verständniss und die richtige Auffassung organischer Erscheinungen, wie sie die Aufgabe des ärztlichen Lebens bilden und bleiben, so wird diese Schulung bei dem weiblichen Geiste nicht gelingen; denn er besitzt keine Zugänglichkeit dafür, er bleibt an der Einzelheit des Objectes haften, die an dasselbe sich anknüpfenden allgemeinen Fragen und deren Anwendung auf andere Objecte werden ihn nicht berühren. So geht gerade der meistens direct unbewusste Einfluss des natur-historischen Studii für den zukünftigen Arzt, für das Weib verloren. Freilich weil er oft unbewusst ist, wird er von Vielen heut zu Tage auch für den Arzt nicht anerkannt und gewürdigt. Allein die Geschichte der Medicin und gerade der praktischen Medicin, hat längst Anders entschieden, und sie wird auch für die Zukunft fortfahren, Anders zu entscheiden. Die Beobachtung d. h. nicht das einfache Wahrnehmen des gegebenen, sondern die scharfe Unterscheidung des Wesentlichen von dem Unwesentlichen, des Zufälligen von dem Gesetzlichen, des Gemeinschaftlichen von dem Besonderen an den

wahrgenommenen Erscheinungen, worin die wesentlichste Anforderung und die grösste Leistung des Arztes beruht, soll durch das Studium der historischen Naturwissenschaften geweckt und entwickelt werden. Aber die Befähigung zu solcher Beobachtung fehlt dem Weibe, welches zwar schnell und im Einzelnen auch scharf und richtig zu beobachten, aber nur flüchtig und ohne in den Zusammenhang der Erscheinungen einzudringen, geartet ist.

Noch weniger aber entspricht das Studium der Physik und Chemie der weiblichen Natur. Unzweifelhaft wird eine gebildete Frau vielfaches und hohes Interesse haben und nehmen, an den wunderbaren Erscheinungen der Wärme des Lichtes, der Electricität, des Magnetismus etc., welche uns die Physik, und an den merkwürdigen Wechselwirkungen der Stoffe aufeinander welche uns die Chemie kennen lehrt. Allein so wie es daran geht, die inneren Bedingungen und das Gesetzmässige dieser Erscheinungen aufzusuchen und zu entwickeln, wird der weibliche Geist versagen und erlahmen, es fehlt ihm dazu die nachhaltende Kraft und Energie. Der Arzt aber soll sich gerade bei diesen sogenannten exacten Naturwissenschaften das Bewustsein und die unwiderrufliche Ueberzeugung erwerben, dass auch in den Erscheinungen der organischen Natur und des menschlichen Lebens, überall Gesetz und Regel, nirgens Zufall und Willkühr wirksam sind, wenn wir gleich noch weit entfernt davon sind, sie in diesen Erscheinungen überall erkennen und nachweisen zu können. Die schlimmste Eigenschaft eine Arztes ist unzweifelhaft die, dass und wenn er, weil er so Vieles in dem Gebiete des gesunden und kranken Menschenlebens nicht erklären, nicht auf seinen gesetzlichen Zusammenhang und Bedingungen zurückführen kann, Alles für möglich hält; denn hiedurch öffnet sich dem unwissenschaftlichen, handwerksmässigen Treiben Thür und Thor. Der wahre Geist der exacten Naturwissenschaften und sein Einfluss auf das Denken und Handeln des Arztes, wird dem Weibe stets verschlossen bleiben.

Allein wir wollen annehmen, der weibliche Mediciner hat sich nun wirklich eine gewisse Summe von botanischen, zoologischen, mineralogischen, physikalischen und chemischen Kenntnissen angeeignet. Er besteht das betreffende Examen, welches ja nur nach diesen Kenntnissen, nicht nach seinen Früchten fragen kann. Die Studentin beginnt nun ihre medicinischen Studien.

Bei der Anatomie und Physiologie wiederholen sich sogleich die eben geschilderten Verhälltnisse, denn sie repräsentiren Naturgeschichte und Naturwissenschaft von dem menschlichen Körper. Die Studentin wird sich auch hier im besten Falle eine gewisse Summe von anatomischen Kenntnissen über den Bau und die Zusammensetzung des menschlichen Körpers, über die Verdauung, Blutlauf, Athmung, Function der Nerven und Sinnesorgane etc. aneignen, ein mikroskopisches Präparat anfertigen lernen, aber sicherlich wird die Mehrzahl schon auf diesem bloss äusseren Wege, an der grossen Menge der Thatsachen und Erscheinungen erlahmen. Das Interesse der Neuheit, die Neugier werden bald

nachlassen, wenn die Schwierigkeit der Anforderung wächst; die Abstraction von dem Gewirre der Einzelheiten in der Anatomie wird zu schwierig; des feststehenden Doctrinären in der Physiologie ist noch viel zu wenig, das selbstthätige Denken und Urtheilen wird zu sehr in Anspruch genommen, und sehr bald wird sich jener Handwerksgeist entwickeln, der bei dem männlichen Studenten durch Trägheit und Leichtsinn zu dem Raisonnement führt: Wozu diese minutiöse Kenntniss von dem Baue des Körpers und aller seiner kleinen Fäserchen und Bläschen, wozu diese genaue Verfolgung aller Vorgänge in dem menschlichen Körper, dadurch lockt man keinen Hund hinter dem Ofen her! Dadurch lerne ich nicht mehr von den Ursachen, dem Wesen und den Heilmitteln gegen die Krankheiten, denn eine unmittelbare Anwendung giebt es nicht; ich pfropfe mir nur mit all dem unnützen Zeug den Kopf voll, den ich mir besser mit Recepten und praktischen Hand- und Kunstgriffen anfülle! Bei dem Studenten führt der Mangel an gutem Willen, an Fleiss und Eifer, der Leichtsinn, die Zerstreuung und Vergnügungssucht leider nur zu gewöhnlich auf diesen Weg. Bei der Studentin wird er eine naturnothwendige Folge der Befähigung der weiblichen Natur sein. Bei Jenen giebt es Ausnahmen, bei Diesen sind sie nicht möglich.

Dazu nun die dem weiblichen Zartgefühl, der Weichheit des Charakters, der Empfindlichkeit der Sinnesorgane, der Lebhaftigkeit der Phantasie, dem Schamgefühl ganz und gar wiederstrebende Beschäftigung mit der Leiche des menschlichen Körpers. Ich bin ein alter abgehärteter Anatom, den in anatomischer Hinsicht der Spruch: *Naturalia non sunt turpia*, längst unempfindlich gemacht hat. Aber ich kann mir doch Nichts Abstossenderes und Widerwärtigeres denken, als ein junges Mädchen, beschäftigt am Secirtisch oder bei der Section einer menschlichen Leiche. Ich will mich nicht mit Ausmalen der Scenen beschäftigen, welche dabei nothwendig und unvermeidlich vorkommen müssen; aber mich ergreift ein Ekel, wenn ich mir bei denselben ein weibliches Wesen beschäftigt denke. Welche Verläugnung aller Weiblichkeit, welche Ueberwindung gehört dazu, auch wenn ich mir Alles in den besten Formen und zu dem edelsten Zwecke denke. Wie mancher Mann bedarf der stärksten Berücksichtigung des Zweckes und der höchsten Abstraction von dem Mittel für den Zweck, um das Abschreckende der Leiche und der Beschäftigung mit ihr zu überwinden. Es ist die Pflicht und die Aufgabe des Mannes, das zu überwinden. Für das Weib ist das nicht möglich, oder es ist ein Zeichen der äussersten Rohheit des Gefühles und Charakters. Und das sollen die Wesen sein, welche wegen der Feinheit ihres Zartgefühles, ihrer Mitempfindung, ihrer Vermeidung alles Anstössigen und Verletzenden, den Kranken vor den rohen männlichen Aerzten besonders zu empfehlen sind? Es ist eine Beleidigung und Sünde wider die Natur, in meinen Augen für eine Frau ebenso unverzeihlich, wie eine Sünde wider den heiligen Geist. Auch haben wir selbst hier bereits Erfahrungen gemacht, obgleich sie nur die leisesten Anfänge berühren. Im Anfange hält die Neugier Stand; allein bald erschlafft das Interesse, die

innere und äussere Schwierigkeit wird zu gross, die Sache nimmt ein Ende, indem man sich vorredet: Die Beschäftigung mit der Anatomie, mit der Leiche sei nicht so nothwendig, das Nothwendige könne man sich durch Lectüre, durch Abbildungen, durch plastische Darstellungen erwerben, und so die Schrecknisse der Anatomie umgehen.

Ja! Dieses ist der Weg, den unsere medicinischen Studentinnen bald einschlagen werden; ist es ja derselbe, den Unverstand, Trägheit, Missgunst, falsche Humanität, welche sich scheut, die nothwendigen menschlichen Leichen herbeizuschaffen, schon seit lange, Gott sei Dank bis jetzt aber vergebens, einzuschlagen sich bemüht haben. Bis jetzt ist es nicht geglückt, die Einsicht zu unterdrücken, dass die Anatomie, und zwar in ihrer praktischen Erlernung und Uebung an der menschlichen Leiche, der reale und formelle Grundstein des gesammten medicinischen Wissens und Handlens ist.

Die Anatomie lehrt den jungen Arzt nicht nur das Object seiner gesammten künftigen Bildung und seiner Thätigkeit kennen, sondern sie schult auch seinen Geist in dessen logischer geordneter und scharfer Beobachtung und Auffassung; und dazu bedarf es der eigenen Beschäftigung mit dem Objecte. Die medicinische Schule, welche die Anatomie vernachlässigt, wird nur oberflächliche und unsichere Kurirer und ärztliche Handwerker hervorbringen.

Auch die Beschäftigung mit dem experimentalen Theile der Physiologie namentlich die Vivisectionen, widersprechen in höchstem Grade der weiblichen Natur, welche nicht so viel Abstraction besitzt, um sich durch die Höhe des angestrebten Zweckes über so vieles Abschreckende dieser Versuche hinwegsetzen zu können. Ich erinnere mich des theils widerwärtigen theils lächerlichen Eindruckes, den die Heldin eines Romanes der Frau Wilhelmine von Hillern hervorbringt, welche sich mit vielem Erfolge mit der neueren Nervenphysiologie beschäftigt; obgleich die Tendenz dieses Romanes allerdings das ganz Verfehlte einer solchen weiblichen Richtung darstellen zu sollen scheint. Die Darstellung aber ist ganz vollkommen in dem Geiste dieser unreifen und unweiblichen Bestrebungen.

Wenn ich aber die weibliche Natur für ganz ungeeignet und unbefähigt zu den wissenschaftlichen Grundlagen der practisch-medicinischen Studien erkläre, so versteht sich dieses von Selbst auch für diese practischen Studien und ihre Ausübung am Krankenbette selbst.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden, dass wer in den practisch-medicinischen Disciplinen nur Vorschriften zur Erkenntniss und Behandlung feststehender Krankheitsformen, und in der ärztlichen Praxis nur directe Anwendung dieser Vorschriften nach den aufgestellten Mustern und Beispielen erblickt, dass Dieser dazu allerdings auch weibliche Individuen für befähigt erachten wird. Zu diesem handwerksmässigen Betriebe der medicinischen Praxis lassen sich gewiss auch Frauen abrichten. Ich glaube schon, dass es Manche giebt, welche dazu Beobachtungsgabe, Gedächtniss und Gewandtheit genug besitzt. Ich habe auch schon gesagt, dass es nicht bestritten werden

kann, dass wir eine grosse Anzahl auch männlicher Aerzte kaum weiter bringen, die sich nicht über das Niveau von ärztlichen Handwerkern erheben. Aber ich habe auch schon gesagt, dass sie das Unglück des ärztlichen Standes und Berufes ausmachen. Sie sind wahrscheinlich unvermeidlich wegen des Bedürfnisses. Allein dieses Bedürfniss ist auch durch sie vollkommen befriedigt, und es ist nicht nur keine Nothwendigkeit vorhanden, die Zahl dieser ärztlichen Handwerker noch zu vermehren, sondern das ganze Streben der ärztlichen Bildungsanstalten muss dahin gehen, ihre Zahl immer mehr und mehr zu vermindern, und sie wo möglich auszurotten. Dazu besteht bei dem männlichen Geschlechte wenigstens die Hoffnung; denn bie ihm findet sich die Befähigung, die oben an den praktischen Arzt gestellten Forderungen und die für ihn vorhandenen Aufgaben zu lösen. Bei dem weiblichen Geschlechte ist dieses aber nicht der Fall; ihm fehlt von vornherein die Befähigung zum Verständniss und zur Lösung dieser Aufgabe; in seiner Hand würden sie nie ihrer Erledigung zugeführt, sondern verewigt, die Fortentwicklung der Medicin abgeschnitten, das Handwerk stationär werden. Und gerade darin besteht die grösste Gefahr und das grösste Unheil, welches durch den Andrang des weiblichen Geschlechtes der Medicin droht. Uns der Handwerker immer und immer zu entledigen, immer mehr und mehr wirklich wissenschaftlich gebildete, denkende und handelnde Aerzte zu erziehen, dadurch die praktische Medicin endlich wirklich zu einer rationellen Thätigkeit zu erheben, das ist und muss das Streben der Facultäten und der sie leitenden Regierungen sein, selbst wenn es unzweifelhaft ist, dass solches Ziel noch in Jahrhunderten nicht erreicht wird. Allein kein Vernünftiger wirft sich bei seinem Streben nach einem Ziele selbst die Steine in den Weg, oder leidet, dass sie ihm in den Weg geworfen werden, um so weniger, je schwieriger dieses Ziel zu erreichen, und je entfernter es ist.

Die weibliche Natur und der weibliche Geist sind nicht befähigt die Ideale ärztlicher Bildung und Praxis zu erreichen. Frauen sind daher auf diesem Wege nicht zu dulden, denn sie erschweren das Erreichen des Zieles und vermehren die Hindernisse, welche so schon gross genug sind.

Wenn dieses nun der innerlichste und Hauptgrund ist, weshalb ich mich weiblichen Studien im Gebiete der Medicin widersetze, welcher in seinem Wesen derselbe ist, wie in Beziehung auf andere, juristische, theologische, philosophische etc. Studien, so bestehen nun aber noch eine Masse anderer innerer und äusserer Hindernisse, welche gerade in Beziehung auf die Medicin leicht erkennbar sind.

Das Geschlechtsleben tritt bei allen naturhistorischen anatomisch-physiologischen Studien so sehr hervor, es spielt in allen Krankheitszuständen eine so wichtige Rolle, dass eine ärztliche Bildung und weiterhin ein ärztliches Handeln gar nicht gedacht werden kann, ohne beständiges Eingehen auf dasselbe nach allen Seiten hin. So gewiss nun, als das weibliche Geschlecht von Natur sittsamer, schamhafter und keuscher ist, als das männliche, so

gewiss, als gerade diese Eigenschaft des Weibes eine der schönsten und edelsten ist, und einen nicht hoch genug anzuschlagenden Werth für die Erhaltung der Sittlichkeit in der menschlichen Gesellschaft besitzt, so gewiss, als die Zerstörung dieser weiblichen Tugend vor allem den Untergang und die Vernichtung der Völker herbeigeführt hat und herbeiführt, wo sie nicht hochgeachtet, geschont und gepflegt wird, so gewiss ist es, dass die nothwendige Missachtung und Vernachlässigung derselben, welche medicinische Studien mit sich führt, das absolute Verdammungsurtheil über dieses unsittliche Unternehmen unserer Zeit ausspricht.

Ich werde darüber kein Blatt vor den Mund nehmen.

Die civilisirte Gesellschaft ist sehr empfindlich, ja man kann wohl sagen prüde, in Beziehung auf jede mündliche Erörterung über geschlechtliche Verhältnisse, und es gilt das Wort des Dichters: " Man darf das nicht vor keuschen Ohren nennen, was keusche Herzen nicht entbehren können." Es mag das oft beschränkt und Heuchelei sein; aber besser ist es gewiss, als das Gegentheil. Nun denke man sich eine Vorlesung über Anatomie in Gegenwart von Dutzenden junger Männer und junger Mädchen oder Frauen, in welcher, selbst abgesehen von der Beschreibung und Demonstration der Geschlechtsorgane selbst, bei jeder Materie, Muskeln, Gefässen, Nerven etc. von den Geschlechtsorganen gesprochen werden muss, dieselben demonstrirt und *in natura* gezeigt, ihr Gebrauch und selbst ihr Missbrauch erörtert werden! Oder eine Vorlesung über Zeugung und Entwicklung, in welcher die Zeugungsmaterien, die Functionen der Geschlechtsorgane, Begattung, Befruchtung ausführlich behandelt werden!! Von einer oberflächlichen Berührung dieser Materien, Andeutungen, Umgehungen etc. kann hier in keiner Weise die Rede sein, sondern es müssen diese Verhältnisse ganz bestimmt und klar auseinandergesetzt werden. Wie ist dieses möglich in Gegenwart junger Personen weiblichen Geschlechtes überhaupt, wie nun gar bei gleichzeitiger Gegenwart vieler junger Männer?! Dieses ist mir so vollständig unbegreiflich, dass es mir ganz unverständlich ist, wie gerade Zwei meiner Specialcollegen in Zürich und Edinburg es öffentlich haben aussprechen können, dass der Besuch ihrer Vorlesungen durch weibliche Zuhörerinnen bei ihnen gar keinen Anstand gefunden habe.

Nach neuesten Mittheilungen in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 24. Februar d. J. Nro. 55. p. 814 ist es dann auch bei den anatomischen Vorlesungen eines dritten Collegen in Petersburg zum Ausbruche gekommen, indem die " Damen " Excesse aller Art veranlasst haben. Um so mehr werden wohl dort die schon im August v. J. bekannt gewordenen, sehr verständigen Vorschriften des Kaisers von Russland innegehalten werden, nach denen sich der Unterricht, und also auch die ärztliche Thätigkeit der Frauen in Russland auf Geburtshülfe, und auf Ausübung von Feldscheer-Functionen, Pockenimpfung und Beschäftigung in Apotheken weiblicher Heilanstalten zu beschränken hat.

Aber auch in fast allen anderen medicinischen Vorlesungen, weiterhin in klinischen Anstalten, wo Behandlung geschlechtlicher Verhältnisse, Unter-

suchungen der Geschlechtsorgane &c. ganz unvermeidlich sind und alle Tage vorkommen, halte ich die Gegenwart von weiblichen Studirenden, zumal gleichzeitig mit männlichen, geradezu für einen groben Verstoss gegen Anstand und gute Sitte und für eine schamlose Preisgebung alles weiblichen Zartgefühles. Ist dieses doch sogar der schwierigste und heikelste Punkt, welcher bei der sonst so ganz der weiblichen Natur entsprechenden Krankenpflege zur Sprache kommt, und für gewisse Verhältnisse meiner Ansicht nach immer männliche Wärter erfordert.

Es ist absolut unmöglich, diesen Vorwurf oder diese Schwierigkeit etwa in Beziehung der Behandlung weiblicher Kranken durch männliche Aerzte umzudrehen. Man hat mit Berücksichtigung der auch hier gegebenen Schwierigkeiten und zu Unzukömmlichkeiten, bei Behandlung von Geburten, Operationen, Krankenpflege, dem weiblichen Geschlechte zu überlassen gestrebt, was nur immer möglich war. Aber das Anstössige liegt hier überall nicht sowohl in der Reflexion auf den Kranken, als in der auf den Behandlenden. Der Mann ist einmal in Beziehung auf das Geschlechtsleben der Handelnde, der Thätige, Angreifende, Rücksichtslose; das Weib ist und soll sein der sich zurückziehende und zurückhaltende, verletzbarere Theil. Gibt das Weib als Arzt diesen Charakter auf, und nimmt den männlichen an, so muss sein Handeln und Gebahren mehr verletzen, als wenn es von dem roheren Manne ausgeht. Ich möchte es für ganz gewiss halten, dass manche Frau ihre "Heimlichkeiten," wie die alte Medicin es nannte, viel lieber einem männlichen als weiblichen Arzte offenbart; ein Mann kann und wird einem Weibe darin gar kein Vertrauen schenken: es ist ein ganz unnatürliches und eckelhaftes Verhältniss.

Ich halte es desshalb auch für ein ganz unwahres Vorgeben, wenn man zur Unterstützung des weiblichen ärztlichen Studiums behauptet, dass sich die Frauen lieber von Frauen würden behandeln lassen. Ich bin überzeugt, dass sobald die Sache ernst wird, das Vertrauen schwinden wird. Denn das liegt in der Natur der Sache. Der Schwache sehnt sich nach dem Starken und sucht sich auf ihn zu stützen, nicht nach dem Schwachen. Jede Frau kennt instinctiv die Schwächen ihres Geschlechtes und wird sie zum Voraus auch bei ihrem weiblichen Arzte voraussetzen. Ich rechne hierauf so viel, dass wenn der anzurichtende Schaden nicht gar zu gross und anderweitig nachwirkend sein würde, ich, wie viele Andere glauben würde, man könne der Sache geduldig zusehen, sie werde in sich zu Grunde gehen. Wenn man an dem Krankenbette der Seinigen oder bei eigenem Erkranken mit Zittern und Zagen und zugleich mit Hoffnung auf Hülfe, Rettung und Trost dem Arzte entgegensieht, dann kann ich mir ohnmöglich denken, dass das frisirte Haar und die rauschenden Röcke einer Frau dem Kranken diese Hoffnung und diesen Trost bringen werden.

Selbst die physische Schwäche wird sich der Möglichkeit eines weiblichen Arztes in tausend Fällen entgegenstellen. Frauen können die Müh-

seligkeiten und Strapazen des ärztlichen Berufes nicht ertragen. Man denke sich eine schwierigere Entbindung durch die Zange oder eine Wendung, Zerstücklung des Kindes, etc.; man denke sich eine grössere chirurgische Operation, Amputation, Exarticulation, Steinschnitt, etc. etc., welches Mannweib würde dazu gehören, um die nöthigen Kräfte aufzutreiben! Selbst für Zahnoperationen, für die man es liebt weibliche Kräfte für ausreichend zu halten, bestreite ich das durchaus. Auch hier ist vollständige Sicherheit und Herrschaft über die nothwendigen Bewegungen unablässige Bedingung, wie sogleich Jeder zugeben wird, wenn er sich mit irgend einer Unsicherheit oder Schwanken an seinen Zähnen herumgezogen denkt. Und gesetzt eine Frau besässe so viel Kraft, Sicherheit und Ruhe in ihren Bewegungen, so ist das nicht ohne eine gleichzeitige Rohheit und Gefühllosigkeit zu denken, welche man dem Manne verzeiht, bei ihm nichts Anders erwartet, bei einem Weibe aber den unangenehmsten und widerwärtigsten Eindruck machen muss.

Man liebt es überhaupt, die Zahnheilkunde als ein geeignetes Gebiet für Frauenpraxis hervorzuheben, die schonende Zartheit ihrer Behandlung, die Feinheit ihrer Bewegungen etc. zu rühmen. Es hängt dieses zum Theil mit dem niedrigen Standpunkte, den die Zahnheilkunde überhaupt und namentlich bei uns in Baiern einnimmt, zusammen, da man in der That bei uns nur sehr wenig Bildung, und namentlich auch wenige ärztliche Bildung, von den Zahnärzten verlangt. In Norddeutschland ist das schon anders, und liegt auch durchaus nicht in der Natur der Sache. Der Zahn ist ein so wichtiges und integrirendes Glied des menschlichen Körpers, als irgend eines, und nimmt an dessen allgemeinen Zuständen ebenso Theil, wie irgend eines. Er bedarf zu seiner richtigen Beurtheilung und Behandlung ebenso viele allgemeine Kenntnisse, Urtheilskraft und Individualisirung, wie irgend eines. Aber weil wir 32 Zähne haben, gehen wir leichtsinnig mit dem einzelnen um, bis einer nach dem andern fort ist, und wir zu spät den Nachtheil einsehen. Indessen so weit ist doch auch das grosse Publicum, dass es einen wirklich gebildeten Arzt, der sich der Zahnheilkunde widmet, dem gewöhnlichen Zahntechniker, zu dem sich allenfalls auch eine Frau qualificirt, vorzieht. Denn mit Recht reflectirt das Publicum so, dass wenn auch in 99 Fällen keine grösseren und allgemeineren wissenschaftlichen Kenntnisse bei der Behandlung der Zähne in Anspruch genommen werden, doch im hundertsten und gerade in dem bedenklichsten Falle, viel und selbst das Leben davon abhängen kann, ob der Zahnarzt diese allgemeineren Kenntnisse besitzt, und sich durch sie zu helfen weiss. Z. B. Beim Chloroformiren, wo einem ungebildeten Zahntechniker einer Frau, ein Patient unter den Händen stirbt, ein wissenschaftlich und chirurisch gebildeter Zahn-Arzt aber sich zu helfen weiss.

Die Schwäche der weiblichen Natur offenbart sich aber auch vor Allem in ihrem eigenen Geschlechtsleben. Ist die Aerztin ein wirklich gesundes Weib, wie wird es ihr ergehen, wenn sie alle vier Wochen den ihrem Geschlechte

schuldigen Tribut zu leisten hat, der ihren eigentlichsten Beruf in der menschlichen Gesellschaft bezeichnen. Selbst wenigstens für drei bis vier Tage meistens in ihrem gesunden Gefühl getrübt, in Gefahr ihren Zustand Kundigen durch verschiedene Zeichen und Zufälligkeiten zu offenbaren, soll sie selbst anderen Leidenden helfen, und sich körperlich und geistig frei am Krankenbett bewegen! Warum sind die Weiber zu allen Zeiten und bei fast allen Nationen in dieser Periode für unrein gehalten worden, warum ziehen sie sich zu dieser Zeit selbst in den gebildetesten Kreisen zurück? Weil sie sich ihrer Schwäche, Empfindlichkeit, Reizbarkeit und Verletzbarkeit bewusst sind. Ist es nicht empörend und im höchsten Grade veletzend, die Aerztin sich auch zu dieser Zeit bewegen zu sehen, oder ihr zuzumuthen sich zu bewegen, als wenn gar nichts los wäre?

Es wird auch gar nicht gesagt und gar nicht verlangt, dass alle Aerztinnen das Gelübde der Keuschheit ablegen, und sich einem ehelosen Leben widmen sollen; und würde es gesagt, so würde das wieder von anderer Seite zahlreiche physische und moralische Bedenken erwecken. Man muss also erwarten und wünschen, dass sie verheirathet sind; sie sind also auch in der Lage von Zeit zu Zeit schwanger zu werden und zu gebären. Wie verträgt sich nun das mit ihrem ärztlichen Berufe? Wie interessant, passend und würdevoll muss es nicht sein, die Frau Aerztin sich mit schwangerem Leibe am Krankenbette und Operationstische umherbewegen zu sehen!? Und nun kommt die Zeit ihrer Entbindung. Nun da können die Kranken 6—8 Wochen warten, bis ihre Frau Doctorin wieder so weit genesen ist, dass sie, selbst die Hülfloseste und Hülfsbedürftigste, nun Anderen wieder ihre segensreiche Hülfe leisten kann!

Alles Dieses ist so sinnlos, so naturwidrig und widerwärtig, dass man glauben sollte, der entfernteste Gedanke daran müsse jeden Versuch auf einem solchen Wege unterdrücken und ohnmöglich machen. Aber nein! die Zahl der Aerztinnen wächst; in Zürich studiren ihrer einige dreissig, in Edinburg zehn, an allen Universitäten machen sie den Versuch sich einzudrängen. Desshalb ist es nöthig, dadurch wird es entschuldigt, dass man das ganze Unternehmen in seiner nackten und widerwärtigen Blösse darstellt.

Das Unnatürliche und Ohnmögliche des Universitäts-Studiums von Seiten des weiblichen Geschlechtes tritt aber auch noch ganz vorzüglich in der Ohnmöglichkeit der Trennung beider Geschlechter bei diesem Studium hervor.

Man hat sich längst überzeugt, dass es über die ersten Kinderjahre hinaus schon absolut nothwendig ist, Knaben und Mädchen bei dem Unterrichte von einander zu trennen. Es unterliegt gar keinem Zweifel, dass dieses bei einem beabsichtigten Gymnasialunterricht, sei er nun humanistisch oder realistisch, noch weit entschiedener nothwendig wäre. In der That wird auch bereits von den blinden Vertheidigern der wissenschaftlichen weiblichen Erziehung darauf angetragen, weibliche Gymnasien zu errichten. In noch höherem Grade würde es nothwendig sein, auch weibliche Facultäten und Universitäten zu gründen.

Noch zwar hat die pariser Grisettenwirthschaft bei unseren Studirenden

in Deutschland keine beunruhigende Ausdehnung gewonnen. Wer aber das Unheil kennt, welches frühzeitiger und unmässiger geschlechtlicher Umgang an dem Geist und Körper auch unserer deutschen Studenten verrichtet, und die grosse Zahl Derer, welche daran zu Grunde gehen, der muss sich mit allen Kräften dagegen sträuben, ein Unwesen zu gestatten, welches die geschlechtlichen Verirrungen unserer studirenden Jugend in der gefährlichsten Weise steigern müsste. Es ist ganz ohnmöglich, dass wenn junge Mädchen und junge Männer in ihren kräftigsten und begehrlichsten Jahren täglich und stündlich in solche Gemeinschaft kommen, wie dieses der gemeinschaftliche Besuch von Vorlesungen, und namentlich medicinischer Vorlesungen, mit sich bringt, dass dieses nicht zu fortgesetzten geschlechtlichen Beziehungen Veranlassung geben muss. Vorausgesetzt selbst, aber nicht zugegeben, dass diese von dem weiblichen Theile der Zuhörerschaft nicht gesucht werden, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass derselbe beständigen Angriffen von Seiten des männlichen Theiles ausgesetzt sein wird; mag man von Zürich oder von Edinburg her auch noch so oft versichern, dass man bis jetzt keine auffallenden Thatsachen der Art wahrgenommen habe. Auch hier haben wir es mit einem Naturgesetz zu thun, und es ist eine Lüge, wenn man behaupten will, es sei unserer Civilisation und Sittlichkeit gelungen, dasselbe in strengen Grenzen zu erhalten. Für die Studenten muss die Gegenwart vielleicht hübscher und üppiger Mädchen in den Vorlesungen eine beständige Veranlassung zur Zerstreuung, Unaufmerksamkeit und gefährliche Abwege der Phantasie werden. Die Studentinnen aber werden entweder dem fortwährenden Andrange von Seiten der männlichen Zuhörerschaft erliegen, oder wenn sie ihm Widerstand leisten, so wird die unausbleibliche Folge Anfeindungen, Beleidigungen, Spott, Streitigkeiten der Studenten untereinander u. s. w. sein. Dieses ist so gewiss, als nur irgend eine mathematische Schlussfolge sein kann, und alle Schönrederelen in dieser Hinsicht können bei Verständigen und Erfahrenen gar keinen Werth haben.

Ich für meine Person bin aus diesem Grunde vorzüglich fest entschlossen, weiblichen Zuhörerinnen zu meinen Vorlesungen niemals den Zutritt zu gestatten. Ausserdem habe ich mich nicht zum Mädchenlehrer ausgebildet, habe keine Berufung an eine Anstalt zum Unterrichte von jungen Mädchen angenommen, kann also auch nicht zum Unterrichten derselben genöthigt werden.

Weibliche Gymnasien, weibliche Universitäten würden also die ersten Anforderungen sein, welche man an den Staat stellen müsste, wollte man dem weiblichen Geschlechte den Weg zu wissenschaftlichen Studien, und den auf sie begründeten Berufszweigen Medicin, Jurisprudenz, Theologie, Geschichte, Lehramt etc. eröffnen. Die Vertreter der falschen weiblichen Emancipation sind auch gar nicht blöde in dieser Hinsicht. Allein in Europa wird die Sache wohl ernster geprüft, und die natürliche Befähigung des weiblichen Geschlechtes zu wissenschaftlichen Studien und Berufsarten genauer erwogen werden. Jene Lobredner thun zwar, als wenn diese principielle Frage gar nicht existire, als

wenn nur eine falsche Richtung der Culturentwicklung die Frauen von einem auch für sie erreichbaren Culturzweck abgehalten und ihnen den Weg abgeschnitten habe, den unsere Zeit endlich ihnen frei zu geben sich genöthigt sehe. Allein die Geschichte widerspricht solchem Vorgeben auf das Bestimmteste.

Es ist einmal unzweifelhaft: auf die Dauer siegt zuletzt immer der Stärkere und beweist sich dadurch als der Stärkere. Der Sieg, den das männliche Geschlecht überall unter allen Umständen und in allen Beziehungen, wo es sich um Wissenschaft und Fortschritt handelt, zuletzt über das weibliche davongetragen, beweiset die schwächere natürliche Anlage des letzteren. Wären beide auch nur gleichgestellt, so würde dieser Sieg irgendwie und irgendwo zweifelhaft und in das Gegentheil umgewandelt worden sein. Eine dauernde Unterdrückung eines Theiles bei natürlicher Gleichartigkeit der Kräfte ist nicht möglich. Die Unterdrückung müsste auch irgendwie einmal angefangen haben, und man sieht gar nicht ein, wesshalb sie gerade den weiblichen Theil überall getroffen haben sollte.

Man sage auch nicht die Unterdrückung des weiblichen Geschlechtes sei durch die grössere Körperkraft des männlichen herbeigeführt worden. Der Geist hat noch immer auf die Dauer den Sieg über den Körper herbeigeführt. Wären die Weiber im Besitze der grösseren Geisteskräfte, so hätten sie die Männer längst noch mehr zu ihren Sclaven gemacht, als dieses so schon in fast allen Gebieten des Lebens offener oder versteckter der Fall ist, mit Ausnahme der Wissenschaften.

Die Geschichte lehrt uns ferner, dass es vielleicht zu allen Zeiten Frauen gegeben hat, welche ungewöhnliche Gelegenheiten hatten, ihre geistigen Befähigungen auszubilden, so wie dass zu allen Zeiten Einzelnen gelang, sich über die grosse Zahl ihrer Mitschwestern zu erheben, und in der schönen Literatur und in den Künsten Leistungen zu vollbringen, die sich denen von vielen Männern vollkommen ebenbürtig an die Seite stellen liessen. Auch in der Medicin hat es Frauen gegeben, die sich ungewöhnliche praktische Kenntnisse erwarben und mit Erfolg praktisch thätig waren. Allein die Geschichte weiset keinen einzigen Fortschritt, keine einzige Entdeckung in Wissenschaften und Künsten, keine neue Wahrheit auf, welche jemals von einer Frau ausgegangen wäre. Dieses beweiset zur Genüge, dass dem weiblichen Geschlechte die schöpferische Befähigung auf geistigem Gebiete abgeht, welche dem Manne allein zukommt. Dass dieselbe nicht allen Männern verliehen ist, dass manche Weiber in geistiger Beziehung ebensoviel leisten, als manche Männer, entscheidet nicht über den Beruf zu geistiger Arbeit und Thätigkeit. Denn ausser der verhältnissmässig immer sehr kleinen Zahl solcher Frauen, welche sich in Wissenschaften und Künsten ausgezeichnet haben, würden doch in ihren Händen allein diese Wissenschaften und Künste immer auf derselben Stufe stehen geblieben sein, sich nie weiter entwickelt haben. Sie konnten sich wohl allenfalls die Leistungen der

Männer aneignen, dieselben auch vielleicht in glücklicher Weise reproduciren, allein der Fortschritt, welcher das Wesen der menschlichen Natur ausmacht, wäre in ihren Händen allein niemals möglich gewesen. Das beweiset, dass die Frauen zur Cultur der Wissenschaften und Künste nicht berufen sind. Zur Aushülfe in den untergeordneten Gebieten, als blosse Arbeiterinnen brauchen wir sie aber nicht, vor Allem nicht auf dem Gebiete der Medicin; denn es fehlt uns hier durchaus nicht an solchen Arbeitern, und die Zahl der nur in untergeordneterer Weise Verwendbaren noch zu vermehren, ist durchaus nicht rathsam und wünschenswerth. Auf keinen Fall kann es gerathen und gerechtfertigt sein, um die Zahl solcher untergeordneter, unproductiver ärztlicher Hilfsarbeiter durch ein weibliches Contingent noch zu vermehren, alle jene Schwierigkeiten und Missstände zu ihrer Bildung gering achten, und dieselben durch die extravagantesten Massregeln und Anforderungen überwinden zu wollen. Man denke sich, dass es dahin gelangt sei, durch Errichtung weiblicher Gymnasien und weiblicher medicinischer Bildungsanstalten eine grosse Anzahl solcher weiblicher handwerksmässiger practischer Aerzte zu bilden, und es sei ihnen geglückt, die nicht besser befähigten und gebildeten Aerzte durch alle ihrem Geschlecht zu Gebote stehenden Mittel zu verdrängen, wie würde sich da bei der so viel geringeren physischen Leistungsfähigkeit die grosse Masse der Bevölkerung namentlich auf dem Lande dabei befinden? Durch eine grössere Zahl von Aerztinnen könnte man ihre geringere Leistungsfähigkeit nicht ersetzen, denn sie wollen ja doch von ihrem Gewerbe leben, und bekanntlich ist die Concurrenz bereits jetzt schon so gross, dass der practische Arzt auf dem Lande kaum mehr einen hinreichend grossen Kreis finden kann, um sein Brod zu verdienen. Man denke sich dann ferner den Ausbruch eines grossen Krieges, dessen Möglichkeit nach Dem, was wir soeben erfahren haben, doch wohl Niemand als in das Reich der Phantasie und Schwarzseherei gehörend, betrachten kann. Werden die weiblichen Aerzte im Stande und geeignet sein, unsere Armeen in das Feld zu begleiten und alle jene Strapazen auszuhalten und das zu leisten, was auch diesesmal wieder unsere Aerzte leisten mussten und geleistet haben? Will man uns da etwa mit dem Gerede abfertigen, dass sich dann schon noch eine hinlängliche Zahl von männlichen Aerzten finden würde, die mit in's Feld ziehen, während unsere weiblichen uns dann erst recht zu Hause erwünscht sein würden? Hat man vergessen, wie gross die Noth von Aerzten 1866 und 1870 war, und will man uns übersehen machen, dass wenn wir mit weiblichen Aerzten überschwemmt werden, die Zahl der männlichen nothwendig und unausbleiblich abnehmen muss? Oder wird man uns als Beweis, dass auch die Frauen vortreffliche Militärärzte abgeben werden, etwa das Beispiel jener in Zürich promovirten Russin vorführen, welche nach dem Zeugniss des Professor Rose in Zürich bei dem Züricher Hülfszug nach dem Schlachtfeld bei Belfort sich bei der Lazarethverwaltung in Hericourt durch ihre bescheidene und aufopfernde Thätigkeit bald aller Herzen gewann? Gewiss! diese Dame wird mit unter die Beweise

und Beispiele für diejenige Art pflegeärztlicher Thätigkeit aufzunehmen sein, für welche das weibliche Geschlecht, wie der Krieg auf's Neue gezeigt hat, so unübertrefflich und ganz naturgemäss geeignet ist, für die ärztliche Pflege und Wartung, aber gewiss nicht für die eigentliche ärztliche und wundärztliche Thätigkeit, für die dasselbe ebenso ungeeignet ist.

Man denke sich ferner eine Frau als ärztliche Dirigentin eines Hospitales, oder als Gerichtsärztin! Muss nicht Jeder bei dem Gedanken lachen (oder aber auch weinen), dass eine Frau, selbst wenn sie die medicinischen Kenntnisse dazu hätte, den hohen Grad von Autorität ausüben soll, welcher dem Dirigenten eines Spitales unentbehrlich ist?! Oder wenn wir sie als Sachverständige vor einem Gerichtshofe oder Schwurgericht uns denken, wo sie mit der ganzen Schärfe und Sicherheit ärztlichen Wissens ausgerüstet auftreten soll, um öffentlich ihre Gutachten gegen technische und laienhafte Einwürfe zu vertreten?!

Auch hier wird man wohl antworten, es sei ja nicht nothwendig, dass weibliche Aerzte auch in solche Stellungen einträten, die könne man ja den männlichen überlassen. Allein erstens sehe ich nicht ein, wie man ersteren diese Stellungen irgend wie streitig machen könnte, wenn man sie einmal für gleich befähigt und gleich berechtigt mit letzteren erklärt hat. Sodann aber acceptire ich vollständig das Zugeständniss für die nicht genügende Befähigung und Leistung weiblicher Aerzte, was in jener Ausrede liegt. Dieselbe liefert den Beweis, dass wir sie nicht nothwendig haben, da es uns leider auch an untergeordnet befähigten männlichen Aerzten nicht fehlt.

Ich schliesse diese meine Bemerkungen mit folgenden Sätzen:

Es fehlt dem weiblichen Geschlechte nach göttlicher und natürlicher Anordnung die Befähigung zur Pflege und Ausübung der Wissenschaften und vor Allem der Naturwissenschaften und der Medicin.

Die Beschäftigung mit dem Studium und der Ausübung der Medicin widerstreitet und verletzt die besten und edelsten Seiten der weiblichen Natur, die Sittsamkeit, Schamhaftigkeit, Mitgefühl und Barmherzigkeit, durch welche sich dieselbe vor der männlichen auszeichnet.

Die Bildung weiblicher Aerzte lässt sich mit unseren staatlichen Einrichtungen auf Schulen und Universitäten nicht vereinigen. Ihre Theilnahme an dem an denselben ertheilten Unterricht stört und hindert denselben in unerträglicher Weise, und gefährdet das sittliche Wohl der männlichen Theilnehmer auf das allerschlimmste.

Die Ueberladung des ärztlichen Standes mit unbefähigten halbgebildeten weiblichen Handwerkern, wie sie allein von dem weiblichen Geschlechte zu erzielen sind, hemmt und stört die Fortbildung der ärztlichen Wissenschaft und Kunst auf das Schädlichste.

Diese Ueberladung mit weiblichen ärztlichen Handwerkern, unter gleichzeitig unausbleiblicher Verdrängung männlicher Aerzte, gefährdet das sanitätliche Wohl des Staates im Frieden und Kriege auf die bedenklichste Art.

Ich halte es für durchaus unnöthig im Gegensatze zu dem, was ich über das weibliche Geschlecht und seine natürlichen Befähigungen bis jetzt gesagt habe, seine Vorzüge gerade in Beziehung auch auf Kranke und Leidende hervorzuheben. Wer mich wegen des Gesagten missverstehen will, der wird es thun, auch wenn ich jetzt dem weiblichen Geschlechte die grösste Lobrede halten wollte. Seine Sittsamkeit, Demuth, Geduld, Gutmüthigkeit, Aufopferungsfähigkeit, theilnehmende Lebensstimmung, Frömmigkeit, sind so viel grösser, als bei dem männlichen Geschlechte, dass, wo es auf diese ankommt, die Frauen ebenso den Vorzug verdienen, als die Männer, da, wo Kraft, geistige Produktivität, moralischer Ernst, Muth, Ausdauer, Ehrgeiz erforderlich sind. Es ist also in medicinischer Hinsicht das Gebiet der Krankenpflege, in welchem die Frauen jedenfalls vor den Männern sich auszeichnen können, wenn sie sich dazu hinreichend ausbilden. Die Natur hat ihnen dazu die Befähigung in hohem Grade verliehen, und sie haben es oft bewiesen, dass sie diese Befähigung auch thatsächlich erweisen können. Dass sie dieses indessen auch nicht immer thun, dass sie sich auch dazu bilden müssen, das beweiset das Urtheil manches hochgestellten Arztes, der auch zu Krankenwärtern und Pflegern lieber Männer, als Frauen haben wollte. Allein ich glaube, das betraf und betrifft nur mangelhaft oder schlecht geleitete und gebildete Krankenpflegerinen, welche Nebenzwecke, besonders fanatisch religiöser oder meistens kirchlicher Art, verfolgen. Die reine, unverfälschte weibliche Natur besitzt unzweifelhaft alle und die vortrefflichsten Eigenschaften zur Krankenpflege. Man sorge, dass diese Eigenschaften gepflegt, gebildet und verwendbar gemacht werden, und man wird dem weiblichen Geschlechte einen grösseren Dinst leisten, als wenn man ihm einen Beruf aufpfropfen will, zu dessen befriedigender Lösung ihm von Natur die Eigenschaften und Kräfte versagt sind.

Die, wie ich oben schon erwähnt habe, überraschende Bemerkung, dass es zahlreiche Individuen in allen Lebenskreisen gibt, welche über den natürlichen Unterschied zwischen Mann und Weib trotz der täglichen Erfahrung und des täglichen Umganges, durchaus im Unklaren sind, veranlasst mich, Denselben diesen Unterschied in gedrängter Darstellung wiederzugeben, wie ihn die Anatomie und Physiologie seit Jahrhunderten kennen gelernt hat. Wer diesen Unterschied kennt, der kann diese nichts Neues enthaltende Darstellung übergehen. Das sind aber gewiss nicht diejenigen, welche der Einführung der Frauen in wissenschaftliche Studien, und namentlich in das der Medicin, das Wort reden; denn sonst würden sie eine Gleichstellung von Mann und Frau in dieser Hinsicht für unmöglich halten. Daher empfehle ich Denselben die Ansicht dieser Zeilen, so schulmeisterisch sie ihnen auch gehalten sein mögen.

Der männliche Körper ist durchweg grösser als der weibliche, nach Quetelet ist jener im Mittel 179,5, dieser 148,5 Ctm. hoch. Dieser Unterschied besteht schon bei der Geburt; die Grösse eines neugeborenen Knaben

beträgt nach Quetelet im Mittel 49,8 Ctm., die eines neugeborenen Mädchens 48,3 Ctm. Das weibliche Geschlecht bleibt stets kleiner, erreicht früher das Ende seines Wachsthums und die jährliche Zunahme seines Körpers ist geringer, als bei dem männlichen.

Der männliche Körper ist auch durchweg schwerer als der weibliche. Das Mittelgewicht jenes beträgt nach Quetelet 63,7 Kgrm., das Mittelgewicht dieses 55,2 Kgrm. Bei gleichem Alter und gleicher Höhe wiegt der Mann immer mehr, als das Weib, mit Ausnahme des 12. Lebensjahres, wo beide gleich viel wiegen. Der neugeborne Knabe wiegt im Mittel 2520 Grm.; das neugeborene Mädchen 2168 Grm. Der Mann erreicht sein höchstes Gewicht im 60., das Weib im 50. Lebensjahre.

Der Kopf des Weibes ist rundlicher, feiner ausgearbeitet, das Antlitztheil im Verhältniss zum Schädeltheil kleiner; beim Manne dagegen ist das Antlitz länger, die Physiognomie kräftiger und mehr markirt.

Der Hals und Nacken des Mannes sind dicker und muskulöser und durch den niedriger gehängten und grösseren Kehlkopf, der mehr vorspringt (Adamsapfel) ausgezeichnet; der Hals des Weibes ist dünn und schlank, man bemerkt den Vorsprung des kleineren und höher gehängten Kehlkopfes nicht.

Die männliche Brust ist hoch, breit, gewölbt und sehr geräumig, während die weibliche niedrig, schmal, klein, kurz, nach oben kegelförmig zulaufend und weniger geräumig ist. Ausserdem unterscheidet sich die weibliche Brust durch die auf ihrer vorderen Fläche halbkugelförmig vortretenden Milchdrüsen, während bei dem Manne sich nur die Brustwarzen finden.

Die Schultern des Mannes springen bei dem breiten und gewölbten Thorax stark nach den Seiten vor, stehen mehr ab, und bilden fast einen rechten Winkel mit dem Halse, die Schultergegend ist der breiteste Theil des Körpers. Beim Weibe dagegen sind sie wegen des engen Thorax mehr an den Rumpf angeschlossen, niedriger und bilden mit dem Halse einen stumpfen Winkel.

Beim Weibe springen die Hüften weiter vor und bilden den breitesten Theil des Körpers; die Nates sind von einem weit grösseren Umfange, als bei dem Manne.

Der Bauch des Weibes ist im Verhältnis zur Brust länger und grösser, als beim Manne; namentlich ist die Nabelgrube von der Scham weiter entfernt. Ausserdem ist der Bauch des Weibes rundlicher und schlanker, während er beim Manne mehr platt ist.

Die Gliedmassen sind im Vergleich zum Rumpfe bei dem Weibe kürzer, als bei dem Manne, worin das Weib wiederum dem Kinde näher steht. Ausserdem sind sie abgerundeter und weicher, während sie bei dem Manne schärfere Umrisse von den vortretenden Muskeln zeigen. Die weiblichen Schenkel convergiren wegen der grösseren Entfernung der Hüftpfannen von einander bei dem breiteren Becken gegen die Knie, während sie bei dem Manne gerade herabtreten.

Die Hände und Füsse des Weibes sind verhältnissmässig viel kleiner, feiner und zarter gebaut, als beim Manne.

Die Haut der Weiber ist weicher, glatter, zarter und besitzt ein stärkeres Unterhautfettgewebe; daher die grössere Rundung der Glieder und die weniger vorspringenden und scharfen Umrisse. Die Lederhaut selbst ist dagegen, wie Bichat richtig bemerkt, dünner. Wie überhaupt die Epidermis, so sind auch die Nägel zarter und durchsichtiger. Das Haar ist weicher, glatter und feiner, der Bart fehlt, auch die Brust, die Gegend zwischen dem Nabel und Schamberge und der Damm sind haarlos, oder nur mit einem zarten Flaum bedeckt; daher die Weiber die Veränderungen der Temperatur und Witterungsveränderungen überhaupt leichter empfinden, als die mit vielen Haaren bewachsenen Männer. Die Absonderung der Haut bei dem Weibe ist geringer, als bei dem Manne, dessen Haut fettiger ist und mehr schwitzt. Die Ausdünstung der Weiber hat einen specifischen, von der der Männer merklich verschiedenen Geruch. Die Meinung des Aristoteles, Agrippa, Büffon u. A., dass die Weiber nie kahl werden, ist zwar durch Sömmering widerlegt, doch ist es richtig, dass Männer öfter kahl werden, als Weiber.

Das Skelet der Weiber ist absolut und relativ leichter und kleiner, als das männliche. Die Knochenmasse verhält sich nach Autenrieth zu der des Mannes bei gleichem Körpergewicht wie 8 : 10. Die Knochen sind dünner, schwächer, abgerundeter, glatter und haben weniger starke Erhabenheiten, Leisten und Vertiefungen für die Befestigung der Muskeln; auch die Gelenkhöhlen, sowie die Rinnen, in welchen die Sehnen der Muskeln gleiten, sind weniger tief. Die Wirbelsäule ist verhältnissmässig beim Weibe länger, die einzelnen Wirbelkörper, namentlich der Lendenwirbel höher, ihre Zwischenknorpel dicker. Der Rückgradskanal ist wegen der stärkeren Aushöhlung der hinteren Fläche der Wirbelkörper geräumiger; die Zwischenwirbellöcher, vorzüglich an den Lendenwirbeln, enger; die Querfortsätze der Rückenwirbel gehen mehr nach hinten, weshalb auch die Rippen hier stärker zurücktreten.

Ueber den Schädel habe ich schon oben berichtet.

Die Rippen des weiblichen Körpers sind kürzer, glatter und dünner, mit scharfen Rändern, bei schönen Körpern oft so dünn, dass sie fast durchscheinend sind. Sie machen nach hinten einen stärkeren, nach vorne einen schwächeren Bogen, und gehen mehr in einer spiralförmigen Windung nach abwärts, so dass schon die vierte in gleicher Höhe mit dem unteren Ende des Brustbeines liegt. Die falschen Rippen nehmen schnell an Grösse ab, so dass die Knorpel derselben theils länger sind, theils wegen der Kürze des Brustbeines steiler aufsteigen und mit demselben einen spitzeren Winkel bilden. Das Brustbein ist wie gesagt kürzer, aber verhältnissmässig breiter als beim Manne.

Die Schlüsselbeine sind beim Weibe gerader und kürzer als beim Manne; die Schulterblätter kleiner, dünner und flacher, an den Rändern weniger dick, liegen dichter an, Ober- und Unterarmknochen sind feiner, glatter, mit kürzeren Mittelstücken; die Handknochen feiner, zierlicher und von geringerer Knochenmasse.

Sehr verschieden ist das weibliche Becken von dem männlichen. Die Hüft-

beine sind breiter, flacher, mehr nach den Seiten gebogen, ausgeschweift. Die Sitzbeine und Schambeine sind niedriger, und erstere divergiren stärker von einander; der Schambogen ist grösser, rundlicher nicht spitzwinklich, und macht in der Regel einen Bogenausschnitt von 95—100 °, während er bei dem Manne nur 75 ° beträgt. Das weibliche Becken ist geräumiger in allen seinen Abschnitten und verhält sich in seiner Capacität zu dem männlichen wie 70 : 50.

Die unteren Extremitäten sind kürzer; wegen der stärkeren Divergenz der Sitzbeinäste stehen die oberen Enden der Schenkelknochen weiter vom Becken ab. Der Schenkelhals läuft mehr in querer Richtung, und macht mit dem Mittelstücke nach innen fast einen rechten Winkel, während derselbe bei dem Manne ein stumpfer ist. Gegen das Knie hin convergiren die Oberschenkel, während die Unterschenkel wegen überwiegender Grösse des unteren inneren Gelenkkopfes wieder divergiren. Die Knochen des Fusses sind wie die der Hand kleiner und zierlicher ausgearbeitet.

Die Muskeln des Weibes sind kleiner, dünner, schwächer, weicher und weniger roth, als die des Mannes. Der Mann besitzt mehr Kraft und Ausdauer in seinen Bewegungen, das Weib mehr Schnelligkeit, Beweglichkeit und Reizbarkeit. Die Muskelmasse eines mässig kräftigen männlichen Körpers betrug nach den Wägungen meines Sohnes 41,8, die eines sehr kräftigen weiblichen Körpers 35,8 Procent des ganzen Körpergewichtes. Die Muskelkraft eines gesunden kräftigen Mannes verhält sich zu der eines gesunden weiblichen Körpers nach Regniers Versuchen mit seinem Dynamometer wie 3 : 2. Nach Quetelet ist die Lendenstärke, d. h. die Kraft, mit welcher eine Last vom Boden aufgehoben werden kann, des männlichen Geschlechtes in den Pubertätsjahren noch einmal so gross, als die des weiblichen, und die Stärke der Hände verhält sich wie 9 : 5. Die Bewegungen der Weiber zeigen mehr Leichtigkeit und Grazie, als die der Männer, doch ist der Gang mehr schwankend, weil wegen der mehr nach vorne befindlichen Stellung der Gelenkpfannen der Oberschenkel, der Schwerpunkt des weiblichen Körpers mehr nach hinten fällt, die Schenkelpfannen mehr von einander entfernt sind und die Schenkel eine schrägere Richtung haben. Die Kürze der Extremitäten macht kleinere Schritte nöthig, das Laufen ist erschwert, und ist, wie Rousseau sagt, die einzige Bewegung, die das Weib ohne Anmuth vollzieht; sein Fliehen scheint darauf berechnet, eingeholt zu werden.

In Beziehung auf die Verdauungsorgane, so sind die Kaumuskeln des Weibes schwächer, die Zähne, und namentlich die Eckzähne, kleiner; die Mundhöhle kleiner und niedriger, der Rachen enger. Der Magen ist kleiner, länglicher, darmähnlicher, fötusähnlicher; der Darmkanal ist im Verhältniss zur Körperlänge kürzer. Von den Drüsen ist die Leber meist kleiner; mein Sohn fand das Gewicht der männlichen Leber 1598,5 Grm., das der weiblichen 1247,0, oder jene betrug 2,3 Proc. des Körpergewichtes, diese nur 2 Proc. Das Nahrungsbedürfniss ist geringer; Weiber essen selten viel, aber sie lieben es, öfter etwas zu essen, wie die Kinder. Alle berüchtigten Fresser

waren Männer, während alle Personen, welche lange Zeit ohne Nahrung aushielten, oder doch nur sehr wenige Nahrung zu sich nahmen, Weiber waren. Ebenso ist es bekannt, dass der Mann viel mehr trinkt, als das Weib. Die Resorption im Darmkanal erfolgt übrigens bei dem Weibe eher rascher und lebhafter, als bei dem Manne.

Das Herz des Weibes ist im Durchschnitte absolut und im Verhältnisse zur Masse des Körpers leichter und kleiner, als beim Manne; seine Wandungen sind weniger dick und derb. Die Schlagadern und Venen sind beim Manne geräumiger und haben dickere und stärkere Wandungen. Der Herzschlag und Puls des Weibes ist im Durchschnitte immer frequenter, als der des Mannes; beim erwachsenen Weibe unter gleichen Umständen 80—85 Schläge in der Minute, beim Manne 70—75. Dabei zeigt sich der Puls sehr veränderlich, das Herz ist also extensiv reizbarer. Der Herzschlag der Männer ist dagegen kräftiger und gleichmässiger.

Die Werkzeuge des Athmens haben bei dem weiblichen Geschlechte eine geringere Grösse und Ausbildung, als bei dem Manne. Die Brusthöhle und die Lungen sind nicht nur absolut, sondern auch relativ kleiner; der Kehlkopf ist enger und kleiner, der Schildknorpel springt nicht so weit vor, er ist höher gehängt und daher die Luftröhre länger; die Stimmbänder sind kürzer, die Stimmritze enger, die Muskeln des Kehlkopfes sind regsamer und beweglicher, die Stimme ist feiner und schwächer. Der einathmende Theil des Brustkorbes ist im Verhältnisse zu dem ausathmenden kleiner. Beim Einathmen ist vorzugsweise der obere Theil des Brustkorbes thätig, der Brustkorb erweitert sich mehr in horizontaler Richtung, der Busen hebt und senkt sich stärker (Costal obere Respiration). Bei dem Manne erfolgt die Erweiterung des Thorax vorzugsweise in senkrechter Richtung, die Thätigkeit des Zwerchfelles und der unteren Rippen ist grösser (Costal untere Respiration). Sowohl die Vitalcapacität der Lunge, als die Athemgrösse sind bei dem Manne bedeutender, die Kohlensäureausscheidung grösser.

Die Zusammensetzung des Blutes ist bei den Weibern anders, als bei den Männern. Das Blut der Weiber ist specifisch leichter, weniger reich an festen Bestandtheilen und enthält mehr Wasser, Eiweis und Faserstoff, aber weniger rothe Blutkörperchen, als das der Männer. Jenes gerinnt schneller, der Kuchen zieht sich aber weniger fest zusammen. Nach Einigen soll das Weib selbst relativ weniger Blut enthalten, als der Mann, was nicht sehr wahrscheinlich ist. Gewiss ist, dass der weibliche Körper leichter bedeutende Blutverluste erträgt und sie schneller wieder ersetzt, als der männliche.

In Beziehung auf die Harnwerkzeuge und deren Function, so werden die Nieren wohl meistens bei dem weiblichen Geschlechte kleiner sein. Die Harnblase ist kleiner und rundlicher, in ihrem Grunde mehr, als in dem Scheitel entwickelt; die Harnröhre kurz und weit. Die Harnmenge ist im allgemeinen geringer; der Harn ist weniger dicht, enthält weniger Harnstoff, weniger Farbestoff und mineralische Bestandtheile, und hat einen weniger starken Geruch.

Der Stoffwechsel ist bei dem Weibe weniger lebhaft, als bei dem Manne. Daher ist auch die Wärmebildung weniger gross, und das Weib friert mehr und leidet bei niederer Temperatur mehr, als der Mann.

In Beziehung auf das Nervensystem habe ich die wichtigen Unterschiede in Beziehung auf das Gehirn schon oben angegeben.

Was die Hirnnerven betrifft, so will Sömmering dieselben bei dem weiblichen Geschlecht viel feiner und kleiner gefunden haben, als bei dem männlichen, und nach Ackermann sollen sie bei ihrem Abgange vom Gehirn näher bei einander stehen, was auch aus dem oben schon erwähnten Verhältniss der Schädelbasis hervorgeht. In Beziehung auf die Rückenmarks-Nerven besitzen wir nur die Angabe Ackermanns, dass er sie im Verhältniss zum Körper weder kleiner noch grösser bei dem Weibe als bei dem Manne gefunden habe, mit Ausnahme des Beckennervengeflechtes, der Sitzbeinnerven und der Nerven des oberen Gekrös und Grimmdarmgekrös-Geflechtes, welche bei dem Weibe noch einmal so stark sind, als bei dem Manne.

Hinsichtlich der Sinnesorgone unterscheidet sich ein wohlgebildetes weibliches Auge von einem wohlgebildeten männlichen nicht nur durch einen kleineren Augapfel, sondern auch durch mehrere Abweichungen in der äusseren Form. Das weibliche Auge ist flacher, sanfter und zarter, als das männliche; der Hautwulst der Augenbrauen ist flacher und rundlicher, die Haare daselbst sind schwächer, kürzer und dünner. Ein vollkommen ausgebildetes äusseres weibliches Ohr hat ein länglicheres, zarteres und dünneres Ansehen als das männliche. Das Geruchsorgan ist kleiner und weniger entwickelt; eine grosse Nase ist selten bei Weibern. Die Zunge des Weibes ist kleiner und die Geschmackswärzchen, besonders die wallförmigen, sind nach Sömmering nicht so gross als bei dem Manne.

In Bezug auf die Sinnes-Eindrücke ist das Weib viel reizbarer als der Mann und alle äusseren Reize wirken heftiger. Sein Auge erträgt nur einen geringen Lichtreiz. Ein starker Schall oder sehr geräuschvolle Musik sind den Weibern unangenehmer als den Männern. Starke und durchdringende Gerüche afficiren sie heftig, bewirken Kopfweh, Schwindel, Uebligkeit und krampfhafte Zusammenziehungen. Der Geschmack der Weiber ist feiner, sie lieben weder Speisen noch Getränke, die sich durch einen scharfen Geschmack auszeichnen, und den Männern angenehm sind. Der Tastsinn der Weiber ist feiner und sie unterscheiden leichter tastbare Körper als der Mann. Die Leichtigkeit der Uebertragung der Nerven-Erregung in den Central-Organen, die sogenannte Reflexthätigkeit, ist bei den Weibern viel grösser, als bei dem Manne. Es zeigen sich daher bei jenen viel öfter sogenannte consensuelle und sympathische Erscheinungen sowohl im gesunden als kranken Zustande, als bei den Männern.

(12) *How are the different grades and orders of Mind to be accounted for? What is the princiqle of growth of that mysterious power which on our planet*

culminates in Reason? These are questions which, though not thrusting themselves so forcibly upon the attention of the general public, had not only occupied many reflecting minds, but had been formally broached by one of them before the Origin of Species appeared. With the mass of materials fu nished by the physicist and physiologist in his hands, *Mr. Herbert Spencer*, twenty years ago, sought to graft upon this basis a system of psychology; and two years ago a second and greatly amplified edition of his work appeared. Those who occupied themselves with the beautiful experiments of Plateau will remember that when two spherules of olive-oil suspended in a mixture of alcohol and water of the same density as the oil are brought together, they do not immediately unite. Something like a pellicle appears to be formed around the drops, the rupture of which is immediately followed by the coalescence of the globules into one. There are organisms whose vital actions are almost as purely physical as that of these drops of oil. They come into contact and fuse themselves thus together. From such organisms to others a shade higher, and from these to others a shade higher still, and on through an ever ascending series, Mr. Spencer conducts his argument. There are two obvious factors to be here taken into account—the creature and the medium in which it lives, or, as it is often expressed, the organism and its environment. Mr. Spencer's cardinal principle is that between these two factors there is incessant interaction. The organism is played upon by the environment, and is modified to meet the requirements of the environment. Life he defines to be a continuous adjustment of internal relations to external relations. In the lowest organisms we have a kind of tactual sense diffused over the entire body; then, through impressions from without, and their corresponding adjustments, special portions of the surface become more responsive to stimuli than others. The senses are nascent, the basis of all of them being that simple tactual sense which the sage Democritus recognized 2,300 years ago as their common progenitor. The action of light, in the first instance, appears to be a mere disturbance of the chymical processes in the animal organism, similar to that which occurs in the leaves of plants. By degrees the action becomes localized in a few pigment-cells, more sensitive to light than the surrounding tissue. The eye is here incipient. At first it is merely capable of revealing differences of light and shade produced by bodies close at hand. Followed as the interception of the light is in almost all cases by the contact of the closely adjacent opaque body, sight in this condition becomes a kind of 'anticipatory touch.' The adjustment continues; a slight bulging out of the epidermis over the pigment-granules supervenes. A lens is incipient, and, through the operation of infinite adjustments, at length reaches the perfection that it displays in the hawk and eagle. So of the other senses; they are special differentiations of a tissue which was originally vaguely sensitive all over. With the development of the senses the adjustments between the organism and its environment gradually extend in space, a multi-

plication of experiences and a corresponding modification of conduct being the result. The adjustments also extend in time, covering continually greater intervals. Along with this extension in space and time the adjustments also increase it speciality and complexity, passing through the various grades of brute life, and prolonging themselves into the domain of reason. Very striking are Mr. Spencer's remarks regarding the influence of the sense of touch upon the development of intelligence. This is, so to say, the mother-tongue of all the senses, into which they must be translated to be of service to the organism. Hence its importance. The parrot is the most intelligent of all birds, and its tactual power is also greatest. From this sense it gets knowledge unattainable by birds which cannot employ their feet as hands. The elephant is the most sagacious of quadrupeds—its tactual range and skill, and the consequent multiplication of experiences, which it owes to its wonderfully adaptable trunk, being the basis of its sagacity. Feline animals, for a similar cause, are more sagacious than hoofed animals—atonement being to some extent made, in the case of the horse, by the possession of sensitive prehensile lips. In the *Primates* the evolution of intellect and the evolution of tactual appendages go hand in hand. In the most intelligent anthropoid apes we find the tactual range and delicacy greatly augmented, new avenues of knowledge being thus opened to the animal. Man crowns the edifice here, not only in virtue of his own manipulatory power, but through the enormous extension of his range of experience, by the invention of instruments of precision, which serve as supplemental senses and supplemental limbs. The reciprocal action of these is finely described and illustrated. That chastened intellectual emotion to which I have referred in connexion with Mr. Darwin is, I should say, not absent in Mr. Spencer. His illustrations possess at times exceeding vividness and force, and from his style on such occasions it is to be inferred that the ganglia of this Apostle of the Understanding are sometimes the seat of a nascent poetic thrill. It is a fact of supreme importance that actions the performance of which at first requires even painful effort and deliberation, may by habit be rendered automatic. Witness the slow learning of its letters by a child, and the subsequent facility of reading in a man, when each group of letters which forms a word is instantly, and without effort, fused to a single perception. Instance the billiard player, whose muscels of hand and eye, when he reaches the perfection of his art, are unconsciously co-ordinated. Instance the musician, who, by practice, is enabled to fuse a multitude of arrangements, auditory, tactual, and muscular, into a process of automatic manipulation. Combining such facts with the doctrine of hereditary transmission, we reach a theory of instinct. A chick, after coming out of the egg, balances itself correctly, runs about, picks up food, thus showing that it possesses a power of directing its movements to definite ends. How did the chick learn this very complex co-ordination of eye, muscles, and beak? It has not been individually taught; its personal experience is *nil*; but it has the benefit of ancestral experience. In its

inherited organization are registered all the powers which it displays at birth. So also as regards the instinct of the hive-bee, already referred to. The distance at which the insects stand apart when they sweep their hemispheres, and build their cells is 'organically remembered.' Man also carries with him the physical texture of his ancestry, as well as the inherited intellect bound up with it. The defects of intelligence during infancy and youth are probably less due to a lack of individual experience than to the fact that in early life the cerebral organization is still incomplete. The period necessary for completion varies with the race and with the individual. As a round shot outstrips a rifled one on quitting the muzzle of the gun, so the lower race in childhood may outstrip the higher. But the higher eventually overtakes the lower, and surpasses it in range. As regards individuals, we do not always find the precocity of youth prolonged to mental power in maturity; while the dulness of boyhood is sometimes strikingly contrasted with the intellectual energy of after years. Newton, when a boy, was weakly, and showed no particular aptitude at school; but in his 18th year he went to Cambridge, and soon afterwards astonished his teachers by his power of dealing with geometrical problems. During his quiet youth his brain was slowly preparing itself to be the organ of those energies which he subsenqently displayed. By myriad blows (to use a Lucretian phrase) the image and superscription of the external world are stamped as states of consciousness upon the organism, the depth of the impression depending upon the number of blows. When two or more phenomena occur in the environment invariably together, they are stamped to the same depth or to the same relief, and indissolubly connected. And here we come to the threshold of a great question. Seeing that he could in no way rid himself of the conciousness of Space and Time, *Kant* assumes them to be necessary 'forms of thought,' the moulds and shapes into which our intuitions are thrown, belonging to ourselves solely and without objective existence. With unexpected power and success, Mr. Spencer brings the hereditary experience theory, as he holds it, to bear upon this question. 'If there exist certain external relations which are experienced by all organisms at all instants of their waking lives—relations which are absolutely constant and universal—there will be established answering internal relations that are absolutely constant and universal. Such relations we have in those of Space and Time. As the substratum of all other relations of the Non-Ego, they must be responded to by conceptions that are the substrata of all other relations in the Ego. Being the constant and infinitely repeated elements of thought, they must become the automatic elements of thought—the elements of thought which it is impossible to get rid of—the "forms of intuition."' Throughout this application and extension of the "Law of Inseparable Association," Mr. Spencer stands on totally different ground from Mr. *John Stuart Mill*, invoking the registered experiences of the race instead of the experiences of

the individual. His overthrow of Mr. Mill's restriction of experience is, I think, complete. That restriction ignores the power of organizing experience furnished at the outset to each individual; it ignores the different degrees of this power possessed by different races and by different individuals of the same race. Were there not in the human brain a potency antecedent to all experience, a dog or cat ought to be as capable of education as a man. These predetermined internal relations are independent of the experiences of the individual. The human brain is the 'organized register of infinitely numerous experiences received during the evolution of life, or rather during the evolution of that series of organisms through which the human organism has been reached. The effects of the most uniform and frequent of these experiences have been successively bequeathed, principal and interest, and have slowly mounted to that high intelligence which lies latent in the brain of the infant. Thus it happens that the European inherits from 20 to 30 cubic inches more of brain than the Papuan. Thus is happens that faculties, as of music, which scarcely exist in some inferior races, become congenital in superior ones. Thus it happens that out of savages unable to count up to the number of their fingers, and speaking a language containing only nouns and verbs, arise at length our Newtons and Shakespeares.' At the outset of this Address it was stated that physical theories which lie beyond experience are derived by a process of abstraction from experience. It is instructive to note from this point of view the successive introduction of new conceptions. The idea of the attraction of gravitation was preceded by the observation of the attraction of iron by a magnet and of light bodies by rubbed amber. The polarity of magnetism and electricity appealed to the senses; and thus became the substratum of the conception that atoms and molecules are endowed with definite, attractive, and repellent poles, by the play of which definite forms of crystalline architecture are produced. Thus molecular force becomes structural. It required no great boldness of thought to extend its play into organic nature, and to recognize in molecular force the agency by which both plants and animals are built up. In this way out of experience arise conceptions which are wholly ultra-experiential. *The origination of life is a point lightly touched upon, if at all, by Mr. Darwin and Mr. Spencer.* Diminishing gradually the number of progenitors, Mr. Darwin comes at length to one "primordial form;" but he does not say, as far as I remember, how he supposes this Form to have been introduced. He quotes with satisfaction the words of a celebrated author and divine who had "gradually learnt to see that it is just as noble a conception of the Deity to belive He created a few original forms, capable of self-development into other and needful forms, as to believe that He required a fresh act of creation to supply the voids caused by the action of His laws." What Mr. Darwin thinks of this view of the introduction of life I do not know. Whether he does or does not introduce his "primordial form" by a creative act, I do not know.

But the question will inevitably be asked, "*How came the form there!*" With regard to the diminution of the number of created forms, one does not see that much advantage is gained by it. The anthropomorphism, which it seemed the object of Mr. Darwin to set aside, is as firmly associated with the creation of a few forms as with the creation of a multitude. *We need clearness and thoroughness here. Two courses* and two only are possible. Either let us open our doors freely to the conception of creative acts or, abandoning them, let us radically change our notions of matter. If we look at matter as pictured by Democritus and as defined for generations in our scientific text-books, the absolute impossibility of any form of life coming out of it would be sufficient to render any other hypothesis preferable; but the definitions of matter given in our text-books were intended to cover its purely physical and mechanical properties. And taught as we have been to regard these definitions as complete, we naturally and rightly reject the monstrous notion that out of such matter any form of life could possibly arise. But are the definitions complete? Everything depends on the answer to be given to this question. Trace the line of life backwards, and see it approaching more and more to what we call the purely physical condition. We reach at length those organisms which I have compared to drops of oil suspended in a mixture of alcohol and water. We reach the *protogenes* of Haeckel, in which we have "a type distinguishable from a fragment of albumen only by its finely granular character." Can we pause here? We break a magnet and find two poles in each of its fragments. We continue the process of breaking, but however small the parts each carries with it, though enfeebled, the polarity of the whole. *And when we can break no longer, we prolong the intellectual vision to the polar molecules.* Are we not urged to do something similiar in the case of life? Is there not a temptation to close to some extent with Lucretius when he affirms that "nature is seen to do all things spontaneously of herself without the meddling of the gods?" or with Bruno, when he declares that matter is not "that mere empty capacity which philosphers have pictured her to be, but the universal mother who brings forth all things as the fruit of her own womb?" The questions here raised are inevitable. They are approaching us with accelerated speed, and it is not a matter of indifference whether they are introduced with reverence or with irreverence. *Abandoning all disguise, the confession that I feel bound to make before you* is that I prolong the vision backward across the boundary of the experimental evidence, and discern in that Matter, which we in our ignorance, and notwithstanding our professed reverence for its Creator, have hitherto covered with opprobrium, the promise and potency of every form and quality of life. The '*materialism*' here enunciated may be different from what you suppose, and I therefore crave your gracious patience to the end. 'The question of an external world,' says Mr. J. S. Mill, 'is the great battleground of metaphysics.' Mr. *Mill* himself reduces external phenomena to possibilities of

sensation. *Kant*, as we have seen, made time and space 'forms' of our own institutions. *Fichte*, having first by the inexorable logic of his understanding proved himself to be a mere link in that chain of eternal causation which holds so rigidly in nature, violently broke the chain by making nature and all that it inherits an apparition of his own mind. And it by no means easy to combat such notions. For when I say I see you, and that I have not the least doubt about it, the reply is, that, what I am really conscious of is an affection of my own retina. And if I urge that I can check my sight of you by touching you, the retort would be that I am equally transgressing the limits of fact; for what I am really conscious of is, not that you are there, but that the nerves of my hand have undergone a change. All we hear, and see, and touch, and taste, and smell are, it would be urged, mere variations of our condition, beyond which, even to the extent of a hair's breadth, we cannot go. That any thing answering to our impressions exists outside of ourselves is not a fact but an inference, to which all validity would be denied by an idealist like *Berkeley*, or by a sceptic like *Hume*. Mr. *Spencer* takes another line. With him, as with the uneducated man, there is no doubt or question as to the existence of an external world. But he differs from the uneducated, who thinks that the world really is what consciousness represents it to be. Our states of consciousness are mere symbols of an outside entity which produces them and determines the order of their succession, but the real nature of which we can never know. In fact, the whole process of evolution is the manifestation of a power absolutely inscrutable to the intellect of man. As little in our day as in the days of Job can man by searching find this power out. Considered fundamentally, it is by the operation of an insoluble mystery that life is evolved, species differentiated, and mind unfolded from their prepotent elements in the immeasurable past. There is, you will observe no very rank materialism here. The strength of the doctrine of evolution consists, not in an experimental demonstration (for the subject is hardly accessible to this mode of proof), but in its general harmony with the method of nature as hitherto known. From contrast, moreover, it derives enormous relative strength. On the one side we have a theory (if it could with any propriety be so called) derived as were the theories referred to at the beginning of this address, not from the study of nature, but from the observation of men, a theory which converts the Power whose garment is seen in the visible universe into an artificer, fashioned after the human model, and acting by broken efforts as man is seen to act. On the other side we have the conception that all we see around us, and all we feel within us—the phenomena of physical nature as well as those of the human mind—have their unsearchable roots in a cosmical life, if I dare apply the term, an infinitesimal span of which only is offered to the investigation of man. And even this span is only knowable in part. *We can trace the development of a nervous system and correlate with it the parallel phenomena of sensation and thought. We see with undoubting certainty that they go hand in hand. But we try to soar in a vacuum*

the moment we seek to comprehend the connexion between them. An Archimedean fulcrum is here required which the human mind cannot command, and the effort to solve the problem, to borrow an illustration from an illustrious friend of mine, is like the effort of a man trying to lift himself by his own waistband. All that has been here said is to be taken in connexion with this fundamental truth. When "nascent senses" are spoken of, when "the differentiation of a tissue at first vaguely sensitive all over is spoken of,' and when these processes are associated with 'the modification of an organism by its environment,' the same parallelism, without contact, or even approach to contact, is implied. There is no fusion possible between the two classes of facts — no motor energy in the intellect of man to carry it without logical rupture from the one to the other. Furthur, the doctrine of evolution derives man, in his totality, from the interaction of organism and environment through countless ages past. The Human Understanding, for example — that faculty which Mr. Spencer has turned so skilfully round upon its own antecedents — is itself a result of the play between organism and environment through cosmic ranges of time. Never surely did prescription plead so irresistible a claim. But then it comes to pass that, over and above his understanding, there are many other things appertaining to man whose prescriptive rights are quite as strong as that the understanding itself. It is a result, for example, of the play of organism and environment that sugar is sweet and that aloes are bitter, that the smell of henbane differs from the perfume of a rose. Such facts of consciousness (for which, by the way, no adequate reason has ever yet been rendered) are quite as old as the understanding itself; and many other things can boast an equally ancient origin. Mr. Spencer at one place refers to that most powerful of passion—the amatory passion—as one which, when it first occurs, is antecedent to all relative experience whatever; and we may pass its claim as being at least as ancient and as valid as that of the understanding itself. Then there are such things woven into the texture of man as the feeling of awe, reverence, wonder—and not alone the sexual love just referred to, but the love of the beautiful, physical, and moral, in nature, poetry and art. There is also that deep-set feeling which, since the earliest dawn of history, and probably for ages prior to all history, incorporated itself in the religions of the world. You who have escaped from these religions into the high and dry light of the understanding may deride them; but in so doing you deride accidents of form merely, and fail to touch the immovable basis of the religious sentiment in the emotional nature of man. To yield this sentiment reasonable satisfaction is the problem of problems at the present hour. And grotesque in relation to scientific culture as many of the religions of the world have been and are—dangerous, nay, destructive, to the dearest privileges of freemen as some of them undoubtedly have been, and would, if they could be, again—it will be wise to recognize them as the forms of a force, mischievous, if permitted to intrude on the region of knowledge, over which it holds no command, but capable of being guided by

liberal thought to noble issues in the region of emotion, which is its proper sphere. It is vain to oppose this force with a view to its extirpation. *What we should oppose, to the death if necessary, is every attempt to found upon this elemental bias of man's nature a system which should exercise despotic sway over his intellect.* I do not fear any such consummation. Science has already to some extent leavened the world, and it will leaven it more and more. I should look upon the mild light of science breaking in upon the minds of the youth of Ireland, and strengthening gradually to the perfect day, as a surer check to any intellectual or spiritual tyranny which might threaten this island than the laws of princes or the swords of emperors. Where is the cause of fear? We fought and won our battle even in the Middle Ages: why should we doubt the issue of a conflict now? *The impregnable position of science may by described in a few words.* All religious theories, schemes, and systems, which embrace notions of cosmogony, or which otherwise reach into its domain, must in so far as they do this submit to the control of science, and relinquish all thought of controlling it. Acting otherwise proved disastrous in the past, and it is simply fatuous to-day. Every system which would escape the fate of an organism too rigid to adjust itself to its environment, must be plastic to the extent that the growth of knowledge demands. When this truth has been thoroughly taken in, rigidity will be relaxed, exclusiveness diminished, things now deemed essential will be dropped, and elements now rejected will be assimilated. The lifting of the life is the essential point; and as long as dogmatism, fanaticism, and intolerance are kept out, various modes of leverage may be employed to raise life to a higher level. Science itself not unfrequently derives motive power from an ultra-scientific source. *Whewell* speaks of enthusiasm of temper as a hindrance to science; but he means the enthusiasm of weak heads. There is a strong and resolute enthusiasm in which science finds an ally; and it is to the lowering of this fire, rather than to a diminution of intellectual insight, that the lessening productiveness of men of science in their mature years is to be ascribed. *Mr. Buckle* sought to detach intellectual achievement from moral force. He gravely erred; for, without moral force to whip it into action, the achievments of the intellect would be poor indeed. It has been said that science divorces itself from literature; the statement, like so many others, arises from lack of knowledge. A glance at the less technical writings of its leaders—of its *Helmholtz*, its *Huxley*, and its *Du Bois-Reymond*—would show what breadth of literary culture they command. Where among modern writers can you find their superiors in clearness and vigour of literary style? Science desires not isolation, but freely combines with every effort towards the bettering of man's estate. Single handed, and supported not by outward sympathy, but by inward force, it has built at least one great wing of the many-mansioned home which man in his totality demands. And if rough walls and protruding rafter-ends indicate that on

one side the edifice is still incomplete, it is only by wise combination of the parts required with those already irrevocably built that we can hope for completeness. There is no necessary incongruity between what has been accomplished and what remains to be done. The moral glow of Socrates. which we all feel by ignition, has in it nothing incompatible with the physics of Anaxagoras which he so much scorned, but which he would hardly scorn to-day. And here I am reminded of one among us, hoary, but still strong, whose prophet-voice some 30 thirty years ago, far more than any other of this age, unlocked whatever of life and nobleness lay latent in its most gifted minds—one fit to stand beside Socrates or the Maccabean Eleazar, and to dare and suffer all that they suffered and dared—fit, as he once said to Fichte, "to have been the teacher of the Stoa, and to have discoursed of Beauty and Virtue in the groves of Academe." With a capacity to grasp physical principle which his friend Goethe did not posses, and which even total lack of exercise has not been able to reduce to atrophy, it is the world's loss that he, in the vigour of his years, did not open his mind and sympathies to science, and make its conclusions a portion of his message to mankind. Marvellously endowed as he was—equally equipped on the side of the heart and of the understanding—he might have done much towards teaching us how to reconcile the claims of both, and to enable them in coming times to dwell together in unity of spirit and in the bond of peace. *And now the end is come.* With more time, or greater strength and knowledge, what has been here said might have been better said, while worthy matters here omitted might have received fit expression. But there would have been no material deviation from the views set forth. As regards myself, they, are not the growth of a day; and as regards you, I thought you ought to know the environment which, with or without your consent, is rapidly surrounding you, and in relation to which some adjustment on your part may be necessary. A hint of Hamlet's, however, teaches us all how the troubles of common life may be ended; *and it is perfectly possible for you and me to purchase intellectual peace at the price of intellectual death.* The world is not without refuges of this description, nor is it wanting in persons who seek their shelter and try to pursuade others to do the same. I would exhort you to refuse such shelter, and to scorn such base repose—to accept, if the choice be forced upon you, commotion before stagnation, the leap of the torrent before the stillness of the swamp. *In the one there is at all events life and, therefore, hope*; *in the other, none.* I have touched on debateable questions, and led you over dangerous ground—and this partly with the view of telling you, and through you the world, that as regards these questions science claims unrestricted right of search. It is not to the point to say that the views of Lucretius and Bruno, of Darwin and Spencer, may be wrong. I concede the possibility, deeming it indeed certain that these views will undergo modification. *But the point is that, whether right or wrong, we claim the freedom to discuss them.* The ground which they cover is scientific ground; and the right claimed is one made good

through tribulation and anguish, inflicted and endured in darker times than ours, but resulting in the immortal victories which science has won for the human race. I would set forth equally the inexorable advance of man's understanding in the path of knowledge, and the unquenchable claims of his emotional nature which the understanding can never satisfy. The world embraces not only a Newton, but a Shakespeare — not only a Boyle, but a Raphael — not only a Kant, but a Beethoven — not only a Darwin, but a Carlyle. Not in each of these, but in all, is human nature whole. They are not opposed, but supplementary — not mutually exclusive, but reconcilable. And if, still unsatisfied, the human mind, with the yearning of a pilgrim for his distant home, will turn to the Mystery from which it has emerged, seeking so to fashion it as to give unity to thought and faith, so long as this is done, not only without intolerance or bigotry of any kind, but with the enlightened recognition that ultimate fixity of conception is here unattainable, and that each succeeding age must be held free to fashion the mystery in accordance with its own needs — then, in opposition to all the restrictions of Materialism, I would affirm this to be a field for the noblest exercise of what, in contrast with the knowing faculties, may be called the creative faculties of man. Here, however, I must quit a theme too great for me to handle, but which will be handled by the loftiest minds ages after you and I, like streaks of morning cloud, shall have melted into the infinite azure of the past."

(13) Als die wesentliche Grundlage der Metaphysik Demokrits dürfen wir folgende Sätze betrachten:

1. *Aus Nichts wird Nichts; nichts was ist, kann vernichtet werden. Alle Veränderung ist nur Verbindung und Trennung von Theilen.*

Dieser Satz, der im Princip schon die beiden grossen Lehrsätze der neueren Physik enthält, den Satz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes, und den von der Erhaltung der Kraft, erscheint seinem Wesen nach bei *Kant* als die erste "Analogie der Erfahrung."

"Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Kant findet, dass zu allen Zeiten nicht blos der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand die Beharrlichkeit der Substanz vorausgesetzt habe. Der Satz beansprucht axiomatische Bedeutung als nothwendige Vorbedingung einer geregelten Erfahrung überhaupt, und doch hat er seine Geschichte! In Wirklichkeit ist dem Naturmenschen, bei welchem die Phantasie noch das logische Denken überwiegt, nichts geläufiger, als die Vorstellung des Entstehens und Vergehens und die Schöpfung "aus Nichts" im christlichen Dogma ist schwerlich der erste Stein des Anstosses für die erwachende Kritik gewesen. Mit der Philosophie kommt freilich auch sofort das Axiom von der Beharrlichkeit der Substanz zum Vorschein, wenn auch anfangs etwas verhüllt. Das "Unendliche" Anaximander's, aus welchem Alles

hervorgeht, das göttl che Urfeuer Heraklits, in welches sich die wechselnden Welten verzehren, um neu aus ihm hervorzugehen, sind Verkörperungen der beharrenden Substanz. *Parmenides* aus *Elea* leugnete zuerst alles Werden und Vergehen. Das wahrhaft Seiende ist den Eleaten das einige All', eine vollkommen gerundete Kugel, in der keinerlei Wandel noch Bewegung ist. Alle Veränderung ist nur Schein! Aber hier ergab sich ein Widerspruch zwischen Schein und Sein, bei dem die Philosophie nicht beharren konnte. Die einseitige Behauptung des einen Axioms verletzte ein anderes: "nichts ohne Grund!" Woher sollte denn auch aus einem solchen unwandelbaren Sein der Schein entstehen? Dazu kam die Widersinnigkeit der Leugnung der Bewegung, welche freilich unzählige Wortgefechte herbeigeführt und dadurch die Entstehung der Dialektik gefördert hat. *Empedokles* und *Anaxagoras* beseitigen diese Widersinnigkeit, indem sie alles Entstehen und Vergehen auf *Mischung* und *Trennung* zurückführen, allein erst durch die *Atomistik* wurde dieser Gedanke in eine vollkommen anschauliche Form gebracht und zum Eckstein einer streng mechanischen Weltanschauung erhoben. Dazu war die Verbindung mit dem Axiom der Nothwendigkeit alles Geschehens erforderlich.

2) *Nichts geschieht zufällig, sondern Alles aus einem Grunde und mit Nothwendigkeit.*

Dieser Satz, der eine zweifelhafte Ueberlieferung schon dem Leukippos zuschreibt, ist als entschiedene Zurückweisung aller *Teleologie* aufzufassen, denn der "Grund" ist nichts, als das mathematisch-mechanische Gesetz, welchem die Atome in ihrer Bewegung mit unbedingter Nothwendigkeit folgen. *Aristoteles* beklagt sich daher auch wiederholt, dass Demokrit mit Beiseitelassung der Zweckursachen Alles aus der Naturnothwendigkeit erklärt habe. Eben dies rühmt *Baco von Verulam*, und zwar schon in seiner Schrift über die Erweiterung der Wissenschaften, in welcher er sonst seinen Unwillen über das aristotelische System noch klug zu bemeistern weis.

Diese echt materialistische Leugnung der Zweckursachen hat denn auch schon bei Demokrit zu denselben Missverständnissen geführt, die noch heute den Materialisten gegenüber fast allgemein herrschen: zu dem Vorwurf, als walte bei ihm ein *blinder Zufall.* Nichts widerspricht sich vollständiger als Zufall und Nothwendigkeit, und dennoch wird nichts häufiger verwechselt. Der Grund hierfür liegt darin, dass der Begriff der Nothwendigkeit ein vollkommen klarer und fester, der des Zufalls ein sehr schwankender und relativer ist. Wenn einem Menschen ein Ziegel auf der Kopf fällt, während er gerade über die Strasse geht, so sieht man das als Zufall an, und doch zweifelt Niemand, dass der Luftdruck des Windes, das Gesetz der Schwere und andere natürliche Umstände den Vorgang vollständig bestimmten, so dass er mit Naturnothwendigkeit erfolgte und auch mit Naturnothwendigkeit gerade den in diesem Zeitmoment auf dieser bestimmten Stelle befindlichen Kopf treffen musste. Man sieht an diesem Beispiele leicht, dass die Annahme des Zufalls lediglich eine partielle Negation des Zweckes ist. Das Fallen des Steines konnte nach unserer Ansicht keinen *vernünftigen*

Zweck haben, wenn wir es zufällig nennen. Stimmt man nun aber mit der christlichen Religionsphilosophie *absolute Zweckbestimmung* an, so hat man den Zufall ebenso vollständig ausgeschlossen, als bei Annahme *absoluter Causalität.* In diesem Punkte decken sich die beiden consequentesten Weltanschauungen vollständig, und beide lassen dem Begriff des Zufalls nur noch einen willkürlichen und uneigentlichen praktischen Gebrauch zu. Wir nennen zufällig entweder das, dessen Zweck oder Grund wir nicht durchschauen, lediglich der Kürze wegen, also ganz unphilosophisch, oder wir gehen von einem einseitigen Standpunkt aus, wir behaupten dem Teleologen gegenüber die Zufälligkeit des Geschehens, um nur die Zwecke los zu werden, während wir dieselbe Zufälligkeit wieder aufgeben, sobald vom Satze des zureichenden Grundes die Rede ist.

Und mit Recht, so weit es sich um Naturforschung, oder um strenge Wissenschaft überhaupt handelt; denn nur von der Seite der wirkenden Ursachen ist die Erscheinungswelt der Forschung überhaupt zugänglich und jede Einmischung von Zweckursachen, welche man ergänzend *neben* oder *über* die mit *Nothwendigkeit*, d. h. mit strenger Allgemeinheit der erkannten Regel wirkenden Naturkräfte stellt, hat überhaupt keine Bedeutung, als die einer partiellen Negation der Wissenschaft, einer willkürlichen Absperrung eines noch nicht durchforschten Gebietes.

Absolute Teleologie aber hielt schon Baco für zulässig, wiewohl er ihren Begriff noch nicht scharf genug fasste. Dieser Begriff einer Zweckmässigkeit in der *Totalität* der Natur, die uns im *Einzelnen* nur nach wirkenden Ursachen schrittweise verständlich wird, führt freilich auf keine schlechthin menschliche, daher auch auf keine dem Menschen im Einzelnen verständliche Zweckmässigkeit. Und doch bedürfen die Religionen gerade eines *anthropomorphen* Zwecks. *Dieser* widerspricht der Naturforschung wie die Dichtung der historischen Wahrheit und vermag daher auch nur, wie die Dichtung, in einer idealen Betrachtung der Dinge sein Recht zu behaupten.

Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit einer strengen Beseitigung aller Zweckursachen, bevor Wissenschaft überhaupt entstehen kann. Fragt man aber, ob dies Motiv auch für *Demokrit* wirklich schon das treibende war, als er die strenge Nothwendigkeit zur Grundlage aller Natur-Betrachtung machte, so muss man dabei wohl von einem Ueberblick über den ganzen hier angedeuteten Zusammenhang absehen; allein daran kann kein Zweifel sein, dass die Hauptsache vorhanden war: ein klarer Einblick in das Postulat der *Naturnothwendigkeit* überhaupt als Bedingung jeder rationellen *Naturerkenntniss.* Der Ursprung dieser Einsicht ist aber in nichts zu suchen, als im Studium der *Mathematik*, dessen Einfluss auch in der neueren Zeit in diesem Sinne entscheidend gewirkt hat.

3) *Nichts existirt, als die Atome und der leere Raum, alles Andere ist Meinung.*

Hier haben wir gleich die starke und die schwache Seite aller Atomistik in einem einzigen Satze zusammen. Die Grundlage aller rationellen Naturerklärung, aller grossen Entdeckungen der Neuzeit ist die Auflösung der Erscheinungen in

die Bewegung kleinster Theilchen geworden und ohne Zweifel hätte schon das klassische Alterthum auf diesem Wege zu bedeutenden Resultaten gelangen können, wenn nicht die von *Athen* ausgegangene Reaktion gegen die naturwissenschaftliche Richtung der Philosophie in so entscheidendem Maasse die Ueberhand gewonnen hätte. Aus der Atomistik erklären wir heute die Gesetze des Schalls, des Lichtes, der Wärme, der chemischen und physikalischen Veränderungen in den Dingen im weitesten Umfange, und doch vermag die Atomistik heute so wenig, wie zu Demokrits Zeiten, auch nur die einfachste *Empfindung* von Schall, Licht, Wärme, Geschmack u. s. w. zu erklären. Bei allen Fortschritten der Wissenschaft, bei allen Umbildungen des Atombegriffs ist diese Kluft gleich gross geblieben und sie wird sich um nichts verringern, wenn es gelingt, eine vollständige Theorie der Gehirnfunktionen aufzustellen und die mechanischen Bewegungen sammt ihrem Ursprung und ihrer Fortsetzung genau nachzuweisen, welche der Empfindung entsprechen, oder anders ausgedrückt, welche die Empfindung bewirken. Die Wissenschaft darf nicht daran verzweifeln, mittelst dieser gewaltigen Waffe dahin zu gelangen, selbst die verwickeltsten Handlungen und die bedeutungsvollsten Bewegungen eines lebenden Menschen nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft aus den in seinem Gehirn unter Einwirkung der Nervenreize frei werdenden Spannkräften abzuleiten, allein es ist ihr auf ewig verschlossen, eine Brücke zu finden, zwischen dem, was der einfachste Klang *als Empfindung eines Subjektes*, als *meine* Empfindung ist, und den Zersetzungsprocessen im Gehirn, welche die Wissenschaft annehmen muss, um diese nämliche Schallempfindung als einen Vorgang in der Welt der Objekte zu erklären.

In derArt, wie Demokrit diesen gordischen Knoten zerhieb, ist vielleicht noch die Nachwirkung der eleatischen Schule zu spüren. Diese erklärte Bewegung und Veränderung überhaupt für Schein und zwar für nichtigen Schein schlechthin. Demokrit beschränkte dieses verwerfende Urtheil auf die *Sinnesqualitäten*: "Nur in der Meinung besteht das Süsse, in der Meinung das Bittre, in der Meinung das Warme, das Kalte, die Farbe; in Wahrheit besteht nichts als die Atome und der leere Raum.

Da ihm sonach das unmittelbar Gegebene, die Empfindung etwas Trügerisches hatte, so ist leicht begreiflich, dass er klagte, die Wahrheit liege tief verborgen, und dass er dem *Nachdenken* ein grösseres Gewicht für die Erkenntniss beilegte, als der unmittelbaren *Wahrnehmung*. Sein Nachdenken bewegte sich ni Begriffen, die mit *Anschauung* verbunden und eben deshalb zur Naturerklärung überhaupt tauglich waren. Diese beständige Zurückführung aller Hypothesen auf die Anschauung im Bilde der Atombewegungen schützte Demokrit vor den Folgen einer einseitigen Deduktion aus Begriffen.

4) *Die Atome sind unendlich an Zahl und von unendlicher Verschiedenheit der Form. In ewiger Fallbewegung durch den unendlichen Raum prallen die grösseren, welche schneller fallen auf die kleineren; die dadurch entstehenden Seitenbewegungen und Wirbel sind der Anfang der Weltbildung. Unzählliche Welten bilden sich und vergehen wieder neben einander wie nacheinander.*

Die Grossartigkeit dieser Vorstellung ist im Alterthum oft schlechthin als ungeheuerlich betrachtet worden, und doch steht sie unsern gegenwärtigen Anschauungen näher, als die Ansicht des Aristoteles, der *a priori* bewies, dass es ausser seiner in sich geschlossenen Welt keine zweite geben könne. Wir kommen bei Epikur und Lucrez, wo wir vollständiger unterrichtet sind, auf den Zusammenhang dieser Weltanschauung zurück; hier sei nur erwähnt, dass wir allen Grund haben, anzunehmen, dass sämmtliche Züge der epikurischen Atomistik, von denen wir nicht ausdrücklich das Gegentheil wissen, von Demokrit herstammen. Epikur wollte, dass die Atome zwar unendlich an Zahl, aber *nicht* unendlich an Formen verschieden seien. Wichtiger ist seine Neuerung in Beziehung auf den Ursprung der *Seitenbewegung*.

Hier gibt uns Demokrit eine durchaus consequente Darstellung, die zwar vor der heutigen Physik nicht Stand hält, aber doch zeigt, dass der griechische Denker seine Speculationen, so gut es damals möglich war, nach streng physikalischen Grundsätzen ausbildete. Von der irrigen Ansicht ausgehend, dass grössere Massen (gleiche Dichtigkeit vorausgesetzt) schneller fallen, als kleine, liess er die grösseren Atome in ihrem Falle die kleineren einholen und anstossen. Da nun die Atome verschiedenartige Gestalt haben, und der Stoss in der Regel kein centraler sein wird, so müssen hieraus auch nach unserer heutigen Mechanik Drehungen der Atome um ihre Axe und Seitenbewegungen hervorgehen. Einmal gegeben, müssen sich die Seitenbewegungen nothwendig immer verwickelter gestalten, und da der Aufprall immer neuer Atome auf eine bereits in Seitenbewegung befindliche Schicht stets neue lebende Kraft giebt, so kann man annehmen, die Bewegung werde immer heftiger. Aus den Seitenbewegungen ergeben sich dann in Verbindung mit der Rotation der Atome mit Leichtigkeit auch Fälle rückläufiger Bewegung. Wenn nun in einer so durcheinander gerüttelten Schicht die schwereren (d. h. grösseren) Atome beständig einen stärkeren Zug nach unten behalten, so werden sie sich schliesslich im unteren, die leichten dagegen im oberen Theile der Schicht zusammenfinden.

Die Basis dieser ganzen Theorie, die Lehre vom schnelleren Fall der grösseren Atome griff nun aber Aristoteles an, und es scheint, dass Epikur sich dadurch bestimmen liess, unter Beibehaltung des ganzen übrigen Gebäudes seine unmotivirten Abweichungen der Atome von der graden Linie zu erfinden. Aristoteles nämlich lehrte, *wenn* es einen leeren Raum geben *könnte*, was er für unmöglich hält, so müssten in demselben alle Körper gleich schnell fallen, da der Unterschied in der Schnelligkeit des Fallens durch die verschiedene Dichtigkeit des Mediums, wie z. B. Wasser und Luft bedingt werde. Der leere Raum habe gar kein Medium, also gebe es in ihm auch kein Verhältniss im Falle der Körper. Aristoteles traf hier, wie auch in seiner Lehre von der Gravitation nach der Mitte des Universums im Resultat mit der heutigen Naturwissenschaft zusammen. Seine Deduction ist aber nur stellenweise rationell und mit Spitzfindigkeiten gemischt von ganz gleicher Art, wie diejenigen, durch welche er die Unmöglichkeit aller Bewegung im leeren Raume darzuthun sucht. Epikur machte die

Sache kürzer und schliesst einfach: *weil* im leeren Raume *gar kein Widerstand* ist, so *müssen* alle Körper *gleich schnell* fallen; scheinbar völlig übereinstimmend mit der heutigen Physik, aber auch nur scheinbar, denn die richtige Vorstellung vom Wesen der Gravitation und des Falles fehlte den Alten gänzlich.

Immerhin ist es nicht uninteressant zu vergleichen, wie *Galilei*, sobald er nach mühsamem Suchen auf das wahre *Fallgesetz* gelangt war, alsbald *a priori* den Schluss wagte, dass im leeren Raum alle Körper gleich schnell fallen werden; geraume Zeit bevor dies mittelst der Luftpumpe als Thatsache erwiesen werden konnte. Es wäre noch zu untersuchen, ob bei diesem Schluss Galilei nicht Reminiscenzen aus dem Aristoteles oder aus Lucrez mitgewirkt haben.

5) *Die Verschiedenheit aller Dinge rührt her von der Verschiedenheit ihrer Atome an Zahl, Grösse, Gestalt und Ordnung; eine qualitative Verschiedenheit der Atome findet nicht statt. Die Atome haben keine "inneren Zustände," sie wirken aufeinander nur durch Druck und Stoss.*

Wir haben beim *dritten* Satz gesehen, das Demokrit die Sinnesqualitäten, wie Farbe, Schall, Wärme u. s. w. als blos täuschenden Schein auffasste, was nichts Anderes sagen will, als dass er die *subjektive* Seite der Erscheinungen, die doch einzig unmittelbar gegeben ist, gänzlich aufopferte, um eine *objective* Erklärung derselben um so consequenter durchführen zu können. So befasste sich denn auch Demokrit in der That höchst eingehend mit Untersuchungen über dasjenige, was im Object den Empfindungsqualitäten zu Grunde liegen müsse. Nach der Verschiedenheit der Zusammenstellung der Atome in einem "Schema," das uns an die Schemata unserer Chemiker erinnern kann, richten sich unsere subjectiven Eindrücke.

Aristoteles tadelt, dass Demokrit alle Arten von Empfindung auf eine Art *Tastempfindung* zurückgeführt habe, ein Vorwurf, der sich in unsern Augen eher zu einem Lobe gestalten wird. Der dunkle Punkt liegt dann aber eben *in der Tastempfindung selbst.*

Wir können uns recht wohl zu dem Standpunkte erheben, sämmtliche Empfindungen als modificirte Tastempfindung zu betrachten; liegen doch auch für uns hier noch ungelöste Räthsel genug! Aber wir können nicht mehr so naiv über die Frage hinweggehen, wie sich die einfachste und elementarste aller Empfindungen zu dem Druck oder Stoss verhält, der sie veranlasst. Die Empfindung ist nicht in dem einzelnen Atom und noch weniger in einer Summe; denn wie könnte sie durch den leeren Raum hindurch in Eins zusammenfliessen? Sie wird in ihrer Bestimmtheit hervorgebracht durch eine *Form*, in welcher die Atome zusammenwirken. Der *Materialismus* streift hier an *Formalismus*, was *Aristoteles* nicht vergessen hat, hervorzuheben. Während dieser aber die Formen in transcendenter Weise zu Ursachen der Bewegung erhob, und damit jede Naturforschung in der Wurzel verdarb, hütete sich Demokrit, die in die Tiefe der Metaphysik führende formalistische Seite seiner eigenen Anschauung weiter zu verfolgen. Hier bedurfte es erst der Kant'schen Vernunftkritik, um einen ersten schwachen Lichtstrahl in den Abgrund eines Geheimnisses zu werfen, das nach allen Fort-

schritten der Naturerkenntniss doch heute noch so gross ist, wie zu den Zeiten Demokrites.

6) *Die Seele besteht aus feinen, glatten und runden Atomen, gleich denen des Feuers. Diese Atome sind die beweglichsten und durch ihre Bewegung, die den ganzen Körper durchdringt, werden die Lebenserscheinungen hervorgebracht.*

Also auch hier ist die Seele, wie bei Diogenes von Appollonia, *ein besonderer Stoff;* auch nach Demokrit ist dieser Stoff durch das ganze Weltall vertheilt, überall die Erscheinungen der Wärme und des Lebens hervorrufend. Demokrit kennt daher einen Unterschied zwischen Seele und Körper, der den Materialisten unserer Zeit sehr wenig munden würde, und er weiss diesen Unterschied ganz wie es sonst die Dualisten thun, für die Ethik auszubeuten. Die Seele ist das Wesentliche am Menschen; der Körper ist nur das Gefäss der Seele; für diese müssen wir in erster Linie sorgen. Das Glück wohnt in der Seele; körperliche Schönheit ohne Verstand ist etwas Thierisches. Man hat sogar Demokrit die Lehre von einer göttlichen Weltseele zugeschrieben, allein er meint damit nichts, als die allgemeine Verbreitung jenes beweglichen Stoffs, den er bildlich sehr wohl als das Göttliche in der Welt bezeichnen konnte, ohne ihm andere als materielle Eigenschaften und mechanisch bedingte Bewegungen zuzuschreiben.

Aristoteles persiflirt die Ansicht des Demokrit von der Art, wie die Seele den Körper bewegt, mit einem Vergleich. Dädalos sollte ein bewegliches Bild der Aphrodite gemacht haben; dies erklärte der Schauspieler Philippos dadurch, dass Dädalos wahrscheinlich in das Innere des Holzbildes Quecksilber gegossen habe. Gerade so, meint Aristoteles, lasse Demokrit den Menschen durch die beweglichen Atome in seinem Innern bewegt werden. Der Vergleich hinkt bedeutend, aber er kann doch dienen, um zwei grundverschiedene Principien der Naturbetrachtung zu erklären. Aristoteles meint, nicht also, sondern durch *Wählen* und *Denken* bewegt die Seele den Menschen. Als ob dies nicht schon dem Wilden klar wäre, längst bevor die Wissenschaft auch nur in den leisesten Anfängen vorhanden ist! Unser ganzes "Begreifen" ist ein Zurückführen des Besondern in der Erscheinung auf die allgemeinen Gesetze der Erscheinungswelt. Die letzte Consequenz dieses Strebens ist die Einreihung der vernünftigen Handlungen in diese Kette. Demokrit zog diese Consequenz; Aristoteles verkannte ihre Bedeutung.

Die Lehre vom Geist, sagt *Zeller*, sei bei Demokrit nicht aus dem allgemeinen Bedürfniss eines "tieferen Principes" für die Naturerklärung hervorgegangen. Demokrit habe den Geist nicht als "die weltbildende Kraft," sondern nur als einen Stoff neben andern betrachtet. Selbst *Empedokles* habe doch noch die Vernünftigkeit als eine innere Eigenschaft der Elemente angesehen, Demokrit dagegen nur als eine "aus der mathematischen Beschaffenheit gewisser Atome in ihrem Verhältniss zu den andern sich ergebende Erscheinung." Genau dies ist Demokrits Vorzug; denn jede Philosophie, welche mit dem Verständniss der phänomenalen Welt Ernst machen will, muss auf diesen Punkt zurückkehren. Der Spezialfall der Bewegungen, die wir vernünftige nennen, muss aus den all-

gemeinen Gesetzen aller Bewegung erklärt werden, oder es ist überhaupt nichts erklärt. Der Mangel alles Materialismus besteht darin, dass er mit dieser Erklärung *abschliesst*, wo die höchsten Probleme der Philosophie erst beginnen. Wer aber mit vermeintlichen Vernunfterkenntnissen, die keine anschaulich verständige Auffassung mehr zulassen, in die Erklärung der äusseren Natur, *den vernünftig handelnden Menschen inbegriffen*, hineinpfuscht, der verdirbt die ganze Basis der Wissenschaft, heisse er gleich Aristoteles oder Hegel.

Der alte Kant würde sich hier unzweifelhaft im Princip für Demokrit und gegen Aristoteles und Zeller entscheiden. Er erklärt den Empirismus für durchaus berechtigt; so weit er nicht dogmatisch wird, sondern nur dem "Vorwitz und der Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft" entgegentritt, welche "mit Einsicht und Wissen gross thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören," welche die praktischen und theoretischen Interessen verwechselt, "um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureissen." Dieser Vorwitz der Vernunft gegenüber der Erfahrung, dieses unberechtigte Abreissen des Fadens physischer Untersuchungen spielt heute seine Rolle so gut, wie im hellenischen Alterthum. Wir werden noch genug davon zu reden haben. Es ist allemal der Punkt, wo eine gesunde Philosophie den Materialismus nicht scharf und energisch genug in Schutz nehmen kann. Demokrits *Ethik* ist bei aller Erhebung des Geistes über den Körper doch im Grunde eine *Glückseligkeitslehre*, die ganz mit der materialistischen Weltanschauung im Einklange steht. Unter seinen moralischen Aussprüchen, die uns in ungleich grösserer Zahl erhalten sind, als die Bruchstücke seiner Naturlehre, finden sich gewiss viele uralte Lehren der Weisheit, welche in die verschiedensten Systeme passen und die Demokrit, verbunden mit Klugheitsregeln aus seiner subjektiven Lebenserfahrung, mehr in populär-praktischem Sinne vertrat, als dass sie unterscheidende Merkmale seines Systems gebildet hätten; allein wir können doch Alles in eine feste Gedankenfolge einfügen, die auf wenigen und einfachen Grundsätzen beruht.

Die Glückseligkeit besteht in der *heiteren Ruhe des Gemüths*, die der Mensch nur durch Herrschaft über seine Begierden erlangen kann. Mässigkeit und Reinheit des Herzens, verbunden mit Bildung des Geistes und Entwicklung der Intelligenz, geben jedem Menschen die Mittel, trotz aller Wechselfälle des Lebens, dies Ziel zu erreichen. Die Sinnenlust gewährt nur eine kurze Befriedigung und nur, wer das Gute, ohne durch Furcht oder Hoffnung bewegt zu sein, um seines inneren Werthes willen thut, ist des inneren Lohnes sicher.

Eine solche Ethik ist allerdings weit entfernt von der Hedonik Epikurs oder von der Ethik eines verfeinerten Egoismus, die wir im 18. Jahrhundert mit dem Materialismus verbunden sehen; allein es fehlt ihr doch das Kriterium jeder idealistischen Moral: ein direkt aus dem Bewusstsein genommenes und unabhängig von aller Erfahrung aufgestelltes Princip unserer Handlungen. Was gut und böse, recht und unrecht sei, scheint Demokrit ohne weitere Untersuchung als bekannt vorauszusetzen; dass die heitere Gemüthsruhe das dauerhafteste Gut ist, und

dass sie durch rechtschaffenes Denken und Handeln allein erzielt werden kann, sind Erfahrungssätze, und der Grund, warum jener harmonische Zustand unseres Innern erstrebt wird, liegt allein im Glück des Individuums.

(14) Socrates machte das sittliche Wesen des Menschen zum Hauptgegenstande seiner Philosophie und wichtiger als auf dem Gebiete der Natur zu forschen sei es, nach dem delphischen Spruche, sich selbst zu erkennen. Der Zweck dieses Strebens nach Selbsterkenntniss ist, so gut als möglich zu werden.

Bei ihm stand fest, dass die Vernunft, welche das Weltgebäude geschaffen hat, nach Art der menschlichen Vernunft verfährt, dass wir ihren Gedanken überall folgen können, wenn wir ihr auch eine unendliche Ueberlegenheit zuschreiben. Die Welt wird vom Menschen aus erklärt; nicht der Mensch aus den allgemeinen Naturgesetzen. Das eigentliche Princip seiner Weltanschauung ist das theologische. Der Baumeister der Welten muss eine Person sein, welche der Mensch fassen und sich vorstellen, wenn auch nicht in allen ihren Handlungen begreifen kann. Selbst der scheinbar unpersönliche Ausdruck, "die Vernunft," habe Alles dies gethan, erhält sofort sein religiöses Gepräge durch den unbedingten Anthropomorphismus, mit welchem die Arbeit dieser Vernunft betrachtet wird. Vernunft und Gott werden als gleichbedeutend gebraucht. Dabei wird zwar die Mehrheit der Götter ausdrücklich festgehalten, aber das Uebergewicht des Gottes, der als Schöpfer und Erhalter der Welt gedacht wird, drückt die andern zu Wesen eines tieferen Ranges herab, die bei manchen Speculationen ganz überflüssig sind. Die natürlichwirkenden Ursachen sind für Socrates von vornherein etwas höchst gleichgültiges und unbedeutendes, indem er sie nicht als allgemeine Naturgesetze, sondern als blosse Werkzeuge einer persönlich denkenden und schaffenden Vernunft auffasste. Je erhabener und mächtiger diese gedacht wird, desto gleichgültiger und bedeutungsloser wird das Werkzeug, daher Socrates nicht verächtlich genug von der Forschung nach den äussern Ursachen glaubt reden zu können. Man sieht hier, wie im Grunde sogar die Lehre von der Identität von Denken und Sein eine theologische Wurzel hat, denn sie setzt voraus, dass die Vernunft einer Weltseele oder eines Gottes, und zwar eine Vernunft, welche von der menschlichen nur *gradweise* verschieden ist, Alles so gedacht und gefügt habe, wie wir es *wieder denken können* und bei streng richtigem Vernunftgebrauch sogar wieder denken *müssen.*

Irrig wäre es indess, Sokrates einen blossen "Moralisten" zu schildern. Ein solcher war er jedenfalls nicht, wenn man darunter einen Mann versteht, der ohne Rücksicht auf die tiefere Begründung seiner Lehren nur darauf ausgeht, sich und Andere moralischer zu machen. Wenn aber auch Sokrates lehrte, dass die Tugend ein Wissen sei, so war seine Philosophie doch ihrem innersten Wesen nach Moralphilosophie und zwar auf einem religiösen Grunde. "Erkenne dich selbst" war ihm in doppelter Hinsicht ein Wegweiser auf seiner philosophischen Laufbahn: einmal im Anbau der Geisteswissenschaft, statt der anscheinend fruchtlosen Naturwissenschaft; sodann aber in dem Princip, die sittliche Veredlung auf dem Wege der Erkenntniss zu erstreben.

(15) Unter allen Sokratikern war *Plato* derjenige, welcher am tiefsten von jener religiösen Gluth ergriffen war, die von Sokrates ausging, und Plato war es auch, der die Gedanken des Meisters am reinsten, aber auch am einseitigsten weiter bildete. Vor allen Dingen sind es die *Irrthümer*, welche in der sokratischen Weltanschauung begründet liegen, die nun bei Plato eine mächtige, jahrtausende dominirende Entwicklung gewinnen. Diese platonischen Irrthümer aber sind durch ihren tiefen Gegensatz gegen jede von der Erfahrung ausgehende Weltanschauung für uns von vorzüglicher Wichtigkeit. Sie sind zugleich welthistorische Irrthümer gleich denen des Materialismus, denn wenn sie auch nicht durch so unmittelbare Anknüpfungspunkte mit der Natur unseres Denkvermögens verbunden sind, wie der Materialismus, so beruhen sie doch nur um so sicherer auf der breiten Basis unserer gesammten psychischen Organisation. Beide Weltanschauungen sind nothwendige Durchgangspunkte des menschlichen Denkens und wenn auch der Materialismus gegenüber dem Platonismus in allen *einzelnen* Fragen stets recht behält, so steht doch das *Gesammtbild* der Welt, welches der letztere gibt, der unbekannten Wahrheit vielleicht näher; auf alle Fälle hat es tiefere Beziehungen zum *Gemüthsleben*, zur *Kunst* und zur *sittlichen Aufgabe der Menschheit*. So edel aber auch diese Beziehungen sein mögen, so wohlthätig durch sie der Platonismus in manchen Epochen auf die Gesammtentwicklung der Menschheit gewirkt hat, so bleibt doch nichtsdestoweniger die Aufgabe unerlässlich, die Irrthümer des Platonismus unbekümmert um seine erhabenen Seiten ganz und gründlich aufzudecken.

Vorab ein Wort über Plato's allgemeine Geistesrichtung. Wir nannten ihn den reinsten Sokratiker und wir sahen in Sokrates einen Rationalisten. Dazu stimmt die weit verbreitete Ansicht wenig, welche Plato für einen Mystiker und poesievollen Schwärmer hält; aber diese Ansicht ist auch grundfalsch. *Lewes*, der diesem Vorurtheile mit besonderer Schärfe entgegentritt, charaktersirt ihn mit folgenden Worten: "In seiner Jugend schrieb er Poesie; in seinem Alter schrieb er heftig gegen sie. In seinen Dialogen erscheint er nichts weniger als träumerisch, nichts weniger als idealistisch, wie der Ausdruck gewöhnlich verstanden wird. Er ist ein eingefleischter Dialektiker, ein strenger abstracter Denker und ein grosser Sophist. Seine Metaphysik ist von einer so abstracten und spitzfindigen Art, dass sie nur die entschiedensten Gelehrten nicht abschreckt. Seine Ansichten über Sittlichkeit und Politik sind weit davon entfernt, eine romantische Färbung zu haben, sie sind vielmehr das Aeusserste von logischer Strenge; hart ohne Compromiss über menschliches Maass hinaus. Er hatte menschliche Leidenschaft als eine Krankheit, menschliche Lust, als etwas Nichtsnutziges ansehen lernen. Das Einzige, was des Strebens werth sei, wäre die Wahrheit; Dialektik, die edelste Uebung für die Menschheit."

Bei alledem lässt sich nicht leugnen, dass der Platonismus historisch oft genug mit Schwärmerei verbunden erscheint und dass selbst die weit abschweifenden *neuplatonischen* Systeme doch in Plato's Lehre eine Stütze finden; ja schon unter den nächsten Nachfolgern des grossen Meisters fanden sich solche, welche

als Mystiker bezeichnet werden dürfen und die pythagorische Elemente, welche sie mit den Ueberlieferungen Plato's verbanden, finden in diesen Ueberlieferungen selbst passende Anhaltspunkte. Daneben haben wir freilich die überaus nüchterne, mittlere Akademie, welche auf denselben Plato zurückging und für deren Wahrscheinlichkeitslehre sich in der That auch bei Plato die Anfänge nachweisen lassen.

Die Sache ist die, dass bei Plato der sokratische Rationalismus sich überstürzt und in dem Bestreben, das Gebiet der Vernunft recht hoch über die Sinnlichkeit zu erheben, so weit ging, dass ein Rückfall in die mystischen Formen nicht ausbleiben konnte. Plato verstieg sich in ein Gebiet, für welches dem Menschen weder Sprache noch Vorstellungsvermögen gegeben ist. Er sah sich hier zum *bildlichen Ausdruck* gezwungen, allein sein System ist der sprechende Beweis dafür, dass der bildliche Ausdruck für schlechthin Uebersinnliches ein Unding ist, und dass der Versuch auf dieser Leiter in unmögliche Höhen der Abstraction emporzusteigen sich einfach dadurch rächt, dass das Bild den Gedanken beherrscht und zu Consequenzen fortreisst, bei welchen alle logische Consequenz unter dem Zauber sinnlicher Ideen-Association zu Grunde geht.

Plato war, bevor er sich Sokrates anschloss, in die Philosophie Heraklits eingeführt worden und hatte also gelernt, dass es ein ruhig beharrendes Sein gar nicht gebe, dass alle Dinge sich beständig im Fluss befinden. Als er nun in den sokratischen Definitionen und in dem allgemeinen Wesen der Dinge, welches durch diese Definitionen ausgedrückt wird, etwas Beharrendes zu finden glaubte, da verband er diese Lehre mit einem heraklitischen Element in der Weise, dass er dem Allgemeinen allein wahres Sein und davon unzertrennlich ruhiges Beharren zuschrieb; die Einzeldinge dagegen *sind* eigentlich gar nicht, sondern sie *werden* blos. Die Erscheinungen fliessen wesenlos dahin, das Sein ist wenig.

Heutzutage wissen wir, dass man nur abstracte, selbstgeschaffene Begriffe definiren kann, wie sie der Mathematiker braucht, um sich der quantitativen Beschaffenheit der Dinge ins Unendliche nähern zu können, ohne sie jedoch jemals mit seinen Formeln zu erschöpfen. Jeder Versuch *Dinge* zu definiren schlägt fehl; man kann den Sprachgebrauch eines *Wortes* willkürlich fixiren, aber wenn dies Wort eine Klasse von Gegenständen nach ihrem gemeinsamen Wesen bezeichnen soll, so zeigt sich stets früher oder später, dass die Dinge anders zusammengehören und andere maassgebende Eigenschaften haben, als ursprünglich angenommen wurde. Die alte Definition wird unbrauchbar und muss durch eine neue ersetzt werden, die ihrerseits durchaus nicht mehr Anspruch auf ewigen Bestand hat, als die erste. Keine Definition eines Fixsterns kann diesen verhindern, sich zu bewegen, keine Definition vermag zwischen Meteoren und andern Himmelskörpern eine ewige Grenze zu ziehen. So oft die Forschung einen grossen Schritt weiter rückt, müssen die Definitionen weichen und die Einzeldinge richten sich nicht nach unsern allgemeinen Begriffen, sondern diese müssen sich nach den Einzeldingen richten, welche unserer Wahrnehmung begegnen.

Plato bildete die von Sokrates überkommenen Elemente der Logik weiter.

Bei ihm finden wir zuerst eine klare Vorstellung von *Gattungen* und *Arten*, von Beiordnung und Ueberordnung der Begriffe und mit Vorliebe wendet er diese neue Errungenschaft an, um durch *Eintheilungen* Licht und Ordnung in den Gegenstand der Verhandlung zu bringen. Gewiss war das ein grosser und wichtiger Fortschritt, aber auch dieser trat alsbald in den Dienst eines ebenso grossen Irrthums. Es entstand jene Hierarchie der Begriffe, in welcher je der inhaltleerste am höchsten gestellt wurde. Die Abstraction wurde die Himmelsleiter, auf welcher der Philosoph zur Gewissheit emporstieg. Je weiter von den Thatsachen, desto näher glaubte er der Wahrheit zu sein.

Indem aber Plato die allgemeinen Begriffe als das Beharrliche der zerfliessenden Erscheinungswelt gegenüber stellte, sah er sich ferner zu dem verhängnissvollen Schritte gedrängt, das Allgemeine von dem Einzelnen zu trennen und ihm eine gesonderte Existenz zuzuschreiben. Das Schöne ist nicht nur in den schönen Dingen, das Gute nicht nur in guten Menschen, sondern das Schöne, das Gute, ganz abstract genommen, ist ein für sich bestehendes Wesen. Es würde uns zu weit führen, hier die platonische *Ideenlehre* eingehend zu behandeln; für unsern Zweck genügt es, ihre Grundlagen nachzuweisen und zu sehen, wie aus diesen Grundlagen jene Geistesrichtung erwuchs, welche sich vermeintlich so hoch über die gemeine Empirie erhob und welche doch in allen Punkten der Empirie wieder weichen muss, wo immer es sich um den positiven Fortschritt der Wissenschaften handelt.

Klar ist so viel, dass wir des Allgemeinen und der Abstraction *bedürfen*, um zum Wissen zu gelangen. Selbst die einzelne Thatsache muss, um Gegenstand des Wissens zu sein, über den Individualismus des Protagoras erhoben werden durch Annahme und Nachweis einer normalen Wahrnehmung, d. h. der *allgemeinen* gegenüber der individuellen, der *durchschnittlichen* gegenüber den Schwankungen. Damit beginnt aber dann auch schon das Wissen sich über blosses Meinen zu erheben, bevor es sich noch irgend auf eine gesonderte und gleichartige Klasse von Gegenständen bezieht. Wir bedürfen aber ferner, und auch dies *schon vor* der genauen Erkenntniss ganzer Klassen, der *allgemeinen Ausdrücke*, um unser Wissen zu fixiren und mittheilen zu können, aus dem einfachen Grunde, weil keine Sprache ausreichen würde, Alles individuell zu bezeichnen und weil in einer Sprache, welche dies thäte, keine Verständigung, kein gemeinsames Wissen und Festhalten einer solchen Unendlichkeit von Wortbedeutungen möglich wäre. Hierüber ist zwar erst durch *Locke* ein klares Licht verbreitet worden, aber man darf nie vergessen, dass Locke, so lange nach Plato er auch gelebt hat, doch noch mitten in dem grossen Processe steht, durch welchen die Neuzeit sich von der platonisch-aristotelischen Weltanschauung emancipirte.

Durch die *Wörter* liessen Sokrates, Plato und Aristoteles, gleich ihrem ganzen Zeitalter, sich täuschen. Wir haben ja gesehen, wie schon Sokrates glaubte, jedes *Wort* müsse ursprünglich auch das *Wesen* der Sache bezeichnen; das allgemeine Wort also auch das Wesen der betreffenden Klasse von Gegenständen. Wo also ein Wort war, wurde ein Wesen vorausgesetzt: Gerechtigkeit, Wahr-

heit, Schönheit musste doch "etwas" bedeuten, es musste also Wesen geben, welche diesen Ausdrücken entsprechen.

Aristoteles hebt hervor, dass erst Plato das allgemeine Wesen der Dinge von den Individuen *getrennt* habe, Sokrates habe dies noch nicht gethan. Aber Sokrates hatte auch noch nicht jene eigenthümliche Lehre des Aristoteles vom Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern, die wir gleich noch werden zu betrachten haben. Wohl aber lehrte schon Sokrates, dass unser Wissen auf das Allgemeine sich bezieht, und das ist ganz etwas Anderes als die oben erörterte Unentbehrlichkeit der Allgemeinbegriffe für das Wissen. Der Tugendhafte ist nach Sokrates derjenige, welcher weiss, was fromm oder gottlos, was edel oder schändlich, was gerecht oder ungerecht ist; aber dabei hatte er stets die *Definition* im Auge, welche er unablässig suchte. Das allgemeine Wesen des Gerechten, des Edlen, nicht was im einzelnen Falle gerecht und edel ist, wird gesucht. Aus dem Allgemeinen soll sich das Einzelne ergeben, nicht umgekehrt; denn die Induction dient ihm nur um auf das Allgemeine hinzuzuführen, es dem Geiste bemerklich zu machen, nicht aber das Allgemeine auf die Summe der einzelnen Fälle zu begründen. Von diesem Standpunkte aus war es nur consequent, das Allgemeine zunächst auch für sich bestehen zu lassen, weil es nur dadurch die volle Selbstständigkeit zu gewinnen schien. Erst später konnte dann der Versuch gemacht werden, dem Allgemeinen eine immanente und dennoch principiell selbstständige Stellung zu dem Einzelwesen anzuweisen. Es soll damit aber nicht ausser Acht gelassen werden, dass die heraklitische Grundlage in der Bildung Plato's sehr wesentlich dazu beitrug, diese Trennung des Allgemeinen von den Einzelwesen durchzuführen. Man muss sich nun aber wohl vergegenwärtigen, dass aus dem widersinnigen Anfang von vornherein auch nur widersinnige Folgerungen entstehen konnten. Das *Wort* ist zur *Sache* erhoben, aber zu einer Sache, welche mit keiner anderen irgend eine Aehnlichkeit hat, welcher nach der Natur des menschlichen Denkens nur *negative Prädikate* zukommen können. Da aber auch Positives ausgesagt werden soll, so befinden wir uns von Anfang an auf dem Gebiete des Mythus und des Symboles.

Schon das Wort *eidos* oder *idea*, woraus unser Ausdruck "Idee" entsprungen ist, trägt diesen Stempel des Symbolischen. Mit dem gleichen Begriffe wird auch die *Species* gegenüber dem Individuum bezeichnet. Nun kann man sich sehr leicht in der Phantasie gleichsam ein *Urbild* jeder Species vorstellen, weches von allen Zufälligkeiten der Individuen frei ist, und daher zugleich auch *Typus* als *Musterbild* aller Individuen und auch wieder als ein absolut vollkommenes Individuum erscheinen wird. Man kann sich keinen Löwen als solchen, keine Rose als solche vorstellen, wohl aber kann man sich in der Phantasie ein bestimmt umrissenes Bild eines Löweñ oder einer Rose vorstellen, welche von allen Zufälligkeiten der individuellen Bildung, die nunmehr sämmtlich als Abweichungen von dieser Norm, als Mängel erscheinen, gänzlich frei ist. Dies ist dann aber keine platonische *Idee* des Löwen oder der Rose, sondern ein *Ideal*, d. h. eben doch wieder eine Schöpfung der *Sinnlichkeit*, welche bestimmt ist, die abstrakte Idee möglichst vollkommen

auszudrücken. Die Idee selbst ist nicht sichtbar, denn alles Sichtbare gehört zur fliessenden Welt blosser Erscheinungen; sie hat keine Raumformen, denn dass Uebersinnliche kann auch nicht räumlich sein. Gleichwohl lässt sich nicht das mindeste Positive von den Ideen aussagen, ohne sie irgendwie sinnlich zu fassen. Man kann sie nicht rein, herrlich, vollkommen, ewig nennen, ohne in diesen Worten selbst sinnliche Vorstellungen an sie heranzubringen. So sieht sich Plato in der Ideenlehre genöthigt zum Mythus zu greifen und damit sind wir aus der höchsten Abstraktion mit einem Schlage in dem wahren Lebenselement aller Mystik — dem *Sinnlich-Uebersinnlichen.*

Der Mythus soll nur *bildliche* Geltung haben; es soll dasjenige, was an sich nur Gegenstand der reinen Vernunft ist, in der Form der Erscheinungswelt dargestellt werden; aber was ist ein Bild, zu dem das Urbild in keiner Weise gegeben werden kann?

Angeblich wird die Idee selbst, wenn auch vom Menschen in seinem irdischen Dasein nur unvollkommen, durch *die Vernunft* wahrgenommen, welche sich zu diesem übersinnlichen Wesen verhält, wie die Sinne zum sinnlichen. Hier haben wir den Ursprung jener schroffen Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, welche seitdem die ganze Philosophie beherrscht und zahllose Missverständnisse hervorgerufen hat. Die Sinne sollen am Wissen gar keinen Antheil haben, sie können nur empfinden oder wahrnehmen und gehen nur auf Erscheinungen; die Vernunft dagegen soll fähig sein, das Uebersinnliche zu fassen. Sie wird gänzlich von der übrigen Organisation des Menschen abgesondert, zumal bei Aristoteles, welcher diese Lehre weiter gebildet hat. Es werden besondere Objekte der reinen Vernunfterkenntniss angenommen, die "Noumena" welche im Gegensatze zu den "Phänomena," den Erscheinungen, den Gegenstand der höchsten Erkenntnissweise bilden. In der That aber sind nicht nur die "Noumena" Hirngespinste, sondern auch die "reine Vernunft" welche sie wahrnehmen soll, ist ein solches Fabelwesen. Der Mensch hat gar keine "Vernunft" und auch keine Vorstellung von einer solchen, die das Allgemeine, das Abstrakte, das Uebersinnliche, die Ideen, ohne alle Vermittlung von Empfindung und Wahrnehmung erkennen könnte. Selbst, wo uns unser Denken über die Schranken unserer Sinnlichkeit hinausweis't, wo wir auf die Vermuthung geführt werden, dass unser Raum mit seinen drei Dimensionen, unsere Zeit mit ihrer gleichsam aus dem Nichts auftauchenden und in das Nichts verschwindenden Gegenwart nur menschliche Formen der Auffassung eines unendlich inhaltreicheren Seins sind — selbst da müssen wir uns noch des gewöhnlichen Verstandes bedienen, dessen Kategorien sammt und sonders von der Sinnlichkeit unzertrennlich sind. Wir können uns weder das Eine und Viele, noch die Substanz gegenüber ihren Eigenschaften, noch irgend ein Prädikat überhaupt ohne Beimischung des Sinnlichen vorstellen. Wir haben hier also überall Mythus vor uns, und Mythus, dessen innerer Kern und Sinn das schlechthin Unbekannte, um nicht zu sagen ein Nichts ist. Alle diese platonischen Vorstellungen sind daher für das Denken und Forschen, für die Beherrschung der

Erscheinungen durch den Verstand und die sichere, methodische Wissenschaft nur Hemmnisse und Irrlichter gewesen und sind es bis auf den heutigen Tag. Aber wie der Geist der Menschen sich niemals bei der Verstandeswelt beruhigen wird, welche die exakte Empirie uns zu geben vermag, so wird auch stets die platonische Phliosophie das erste und erhabenste Vorbild einer dichtenden Erhebung des Geistes über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntniss bleiben, und zu dieser Erhebung auf den Flügeln einer begeisterten Speculation sind wir so berechtigt, wie zur Ausübung irgend einer Function unserer geistigen und leiblichen Kräfte. Ja, wir werden ihr einen hohen Werth beimessen, wenn wir sehen, wie der Schwung des Geistes, der mit dem Suchen des Einen und Ewigen im Wechsel der irdischen Dinge verbunden ist, belebend und erfrischend auf ganze Generationen zurückwirkt, und indirect sogar der wissenschaftlichen Forschung oft einen neuen Impuls giebt. Nur darüber muss die Welt einmal definitiv in's Klare kommen, dass es sich hier eben *nicht* um ein *Wissen* handelt, sondern um Dichtung, wenn auch diese vielleicht symbolisch eine wirkliche und wahre Seite des Wesens aller Dinge darstellen sollte, deren unmittelbare Erfassung unserem Verstande versagt ist.

Sokrates wollte dem schrankenlosen Individualismus ein Ende machen und den Weg zum *objektiven* Wissen bahnen. Das Resultat war eine Methode, welche Subjektives und Objektives total verwechselte, den graden Fortschritt sicherer Erkentniss unmöglich machte und dem Dichten und Denken des Individuums scheinbar ein Feld schrankenlosester Willkür öffnete. Aber diese Willkür war dennoch thatsächlich nicht schrankenlos. Das *religiös-sittliche Princip*, von welchem Plato und Sokrates ausgingen, lenkte die grosse Gedankenschöpfung zu einem bestimmten Ziele und machte sie fähig, dem ethischen Ringen und Streben von Jahrtausenden, in völliger Verschmelzung mit fremdartigen und nichts weniger als hellenischen Vorstellungen und Ueberlieferungen, einen tiefen Gehalt und einen edlen Zug der Vollendung zu geben. Und noch heute kann die Ideenlehre, die wir aus dem Reiche der Wissenschaft verbannen müssen, durch ihren ethischen und ästhetischen Gehalt eine Quelle reicher Segnungen werden. "Die Gestalt," wie Schiller so schön und kräftig den abgeblassten Ausdruck "Idee" wiedergegeben hat, wandelt noch immer göttlich unter Göttern in den Fluren des Lichtes und hat noch heute, wie im alten Hellas, die Kraft auf ihren Flügeln uns über die Angst des Irdischen zu erheben und in das Reich des Ideales fliehen zu lassen.

(16) Der Römer Religion wurzelte tief im Aberglauben, ihr ganzes Staatsleben war von abergläubischen Formeln eingeschränkt. Die ererbten Sitten wurden mit eigensinniger Starrheit festgehalten, Kunst und Wissenschaft hatten wenig Reiz für die Römer, die Vertiefung in das Wesen der Natur noch weniger. Die praktische Richtung ihres Lebens herrschte über jede andere, aber auch sie war nicht materialistisch, sondern durchweg spiritualistisch. Herrschaft ging ihnen über Reichthum, Ruhm über Wohlbefinden, ein Triumph über Alles. Ihre Tugenden waren nicht die der Friedensliebe, des unternehmenden Kunstfleisses, der Ge-

rechtigkeit, sondern die des Muthes, der Ausdauer, der Mässigkeit. Die Laster der Römer waren ursprünglich nicht Ueppigkeit und Genusssucht, sondern Härte, Grausamkeit und Treulosigkeit. Das Talent der Organisation in Verbindung mit jenem kriegerischen Charakter hatte die Nation gross gemacht und sie war sich dessen mit Stolz bewusst. Jahrhunderte lang dauerte seit ihrer ersten Berührung mit den Griechen die Abneigung die aus der Verschiedenheit der Nationen hervorging. Griechische Kunst und Literatur drangen in Rom erst nach der Besiegung Hannibals allmälig ein, aber gleichzeitig auch Luxus und Ueppigkeit und die Schwärmerei und Unsittlichkeit asiatischer und afrikanischer Völkerschaften. Die besiegten Nationen drängten sich in ihre neue Hauptstadt und bereiteten hier eine Mischung aller Elemente des alten Völkerlebens vor, während die Grossen mehr und mehr an Bildung und feinerem Lebensgenuss Geschmack fanden. Feldherren und Stadthalter raubten die Werke griechischer Kunst zusammen, Schulen griechischer Philosophen und Redner wurden eröffnet und mehrmals wieder verboten; man fürchtete das auflösende Element der griechischen Bildung, aber man konnte seinen Reizen je länger, je weniger widerstehen. Der alte Cato selbst lernte Griechisch, und als erst die Sprache und Literatur bekannt wurde, konnte die Einwirkung der Philosophie nicht ausbleiben.

In den letzten Zeiten der Republik war dieser Process soweit vollendet, dass jeder gebildete Römer Griechisch verstand, dass die jungen Adeligen ihre Studien in Griechenland machten, und dass die besten Köpfe die vaterländische Literatur nach dem Muster der griechischen umzubilden strebten.

Damals waren es unter allen Schulen griechischer Philosophen *zwei*, welche besonders die Römer fesselten, die der *Stoiker* und der *Epikureer*, erstere mit ihrem rauhen Tugendstolz, von Haus aus dem römischen Charakter verwandt, letztere mehr im Geiste der Zeit und ihres Fortschrittes, beide aber, und dies ist für den Charakter der Römer bezeichnend, von praktischer Tendenz und dogmatischer Form.

Diese Schulen, die so manches Gemeinsame hatten bei all ihren schroffen Gegensätzen, trafen sich freundlicher in Rom, als in ihrem Heimathlande. Zwar verpflanzten sich die maasslosen Verläumdungen der Epikureer, welche seit Chrysippus von den Stoikern geflissentlich waren verbreitet worden, alsbald auch nach Rom.

Auch in Rom hielt die Masse den Epikureer für einen Sklaven seiner Lüste und mit doppelter Oberflächlichkeit glaubte man über seine Naturphilosophie absprechen zu können, weil kein Gehege unverständlicher Ausdrücke sie beschirmte. Leider hat auch *Cicero* die Epikureische Lehre im schlimmen Sinne des Wortes popularisirt und dadurch manches in einen Schein der Lächerlichkeit gebracht, der in strengerer Fassung verschwindet. Allein bei alledem waren die Römer meist vornehme Dilettanten, die sich das Interesse für ihre Schulen nicht so tief gehen liessen, dass sie nicht auch im Stande gewesen wären, Entgegengesetztes zu schützen. Die Sicherheit ihrer weltlichen Stellung, die Universalität ihrer Lebensbeziehungen erhielt diese Männer vorurtheilsfrei. Daher kommen selbst

bei *Seneca* noch Aeusserungen vor, die Gassendi einen Anhaltspunkt gegeben haben, ihn zum Epikureer zu machen. *Brutus*, der Stoiker und *Cassius* der Epikureer tauchen gemeinsam ihre Hand in das Blut des Cäsar. Aber dieselbe populäre und abgeflachte Auffassung der epikureischen Lehre, welche uns bei Cicero zum Nachtheil derselben entgegentritt, macht es nicht nur möglich, dass zwischen dem Epikureismus und den verschiedensten anderen Schulen Freundschaft besteht, sondern sie vermischt auch den Charakter der meisten römischen Epikureer selbst und gibt so den gemeinen Vorwürfen einen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit. Bereits zu einer Zeit, wo ihnen die griechische Bildung noch ganz äusserlich war, hatten die Römer angefangen, die rauhe Strenge der alten Sitten gegen eine Neigung zu Schwelgerei und Ueppigkeit umzutauschen, welche, wie man es bei Individuen häufig bemerkt, um so maassloser wurde, je fremder und ungewohnter ihnen die freiere Sitte war.

Schon zu den Zeiten des Marius und Sulla war diese Veränderung entschieden, die Römer waren praktische Materialisten geworden und zwar oft im schlimmsten Sinne des Wortes, bevor sie die Theorie kennen gelernt hatten. Die Theorie eines Epikur war aber durchweg reiner und edler, als die Praxis dieser Römer, und daher konnte nun ein doppelter Weg eingeschlagen werden: entweder sie liessen sich veredeln und nahmen Zucht und Maass an, oder sie verdarben die Theorie und mengten die Ansichten von Freund und Feind über dieselbe durcheinander, um alsdann einen Epikureismus zu haben, wie sie ihn brauchten. Selbst edlere Naturen und gründlichere Kenner der Philosophie verweilten mit Vorliebe bei dieser bequemeren Auffassung. So Horaz, wenn er sich als "ein Schwein von der Heerde Epikurs" bezeichnet; offenbar mit schalkhafter Ironie, aber nicht in dem ernsten und nüchternen Geiste des alten Epikureismus. Derselbe Horaz bezeichnet nicht selten den Cyrenaiker Aristipp als sein Vorbild.

Gediegener hielt sich *Virgil*, der auch einen Epikureer zum Lehrer hatte, aber mannichfache Elemente anderer Systeme sich aneignete. Unter all diesen Halbphilosophen steht als ein ganzer und ächter Epikureer *Titus Lucretius* da, dessen Lehrgedicht "*de rerum natura*" mehr als irgend etwas anderes dazu beigetragen hat, beim Aufleben der Wissenschaften auch die Lehren Epikurs wieder hervorzuziehen und in einem bessern Lichte erscheinen zu lassen. Noch die Materialisten des vorigen Jahrhunderts studirten und liebten den Lucretius, und erst in unsern Tagen scheint sich der Materialismus vollständig von den alten Traditionen losgemacht zu haben.

T. Lucretius Carus wurde geboren im Jahre 99 und starb schon 55 v. Chr. Von seinem Leben ist fast nichts bekannt. Es scheint, dass er unter den Wirren der Bürgerkriege einen Halt für sein inneres Leben gesucht und ihn in der Philosophie Epikurs gefunden hatte. Daher unternahm er sein grosses Gedicht, um seinen Freund, den Dichter Memmius für diese Schule zu gewinnen. Die Begeisterung, mit der er das Heil seiner Philosophie dem trüben und nichtigen Gehalt der Gegenwart gegenüber setzt, gibt seinem Werke etwas Erhabenes, einen

Schwung des Glaubens und der Phantasie, der allerdings über die harmlose Heiterkeit des epikureischen Lebens sich erhebt und oft einen stoischen Anlauf nimmt. Dagegen ist es doch verfehlt, wenn Bernhardy in seiner römischen Literaturgeschichte behauptet, "von Epikur und seinen Anhängern empfing er nichts als das Geripp einer Naturphilosophie." Es liegt hierin eine Verkennung Epikur's, die sich noch deutlicher in folgender Aeusserung des hervorragenden Philologen ausspricht:

"Lucretius baut zwar auf dieser Grundlegung der mechanischen Natur, indem er aber bemüht war, das Recht der persönlichen Freiheit und der Unabhängigkeit von aller religiösen Tradition zu retten, sucht er das Wissen in die Praxis einzuführen, den Menschen durch Einsicht in den Urgrund, und das Wesen der Dinge zu befreien und auf eigene Füsse zu stellen."

Wir haben bereits gesehen, dass dies Streben der Befreiung gerade der Nerv des epikureischen Systemes ist; in Cicero's flacher Darstellung tritt dies freilich zurück; aber nicht umsonst hat uns Diogenes von Laerte in seiner besten Biographie die eigenen Worte Epikurs erhalten, die unserer obigen Darstellung zu Grunde liegen.

Wenn es aber irgend etwas war, was den Lucrez zu Epikur hinzog, was ihm diese lebhafte Begeisterung einhauchte, so war es gerade jene Kühnheit und sittliche Stärke, mit der Epikur dem Götterglauben seinen Stachel raubte, um die Sittlichkeit auf einen unerschütterlichen Grund zu basiren. Dies deuted Lucrez auch offen genug an, denn gleich nach der herrlichen poetischen Einleitung an Memmius erklärt er sich folgendermaasen:

"Da auf Erden das menschliche Leben schnöde unterdrückt lag, unter der Last der Religion, die ihr Haupt vom Himmel her zeigte und schauerlich anzusehen den Sterblichen drohte: — da hat es zuerst ein griechischer Mann, ein Sterblicher, gewagt, entgegen die Augen zu richten und entgegen zuerst sich zu stellen; er den weder die Tempel der Götter, noch Blitze, noch das drohende Krachen des Himmels gebändigt haben; um so mehr nun erhebt er den kühnen Muth seines Geistes, dass er die festen Riegel der Pforten der Natur zuerst aufzubrechen begehrte."

Dass Lucrez noch mancherlei Quellen benutzt, den Empedokles fleissig studirt und vielleicht im naturhistorischen Theile sogar manches aus eigener Beobachtung hinzugefügt habe, wollen wir nicht läugnen; man darf aber auch hier nicht vergessen, dass wir nicht wissen, was die verlorenen Bücher Epikurs für Schätze enthielten. Fast alle Beurtheiler stellen das Lehrgedicht des Lucrez unter den Productionen des voraugusteischen Zeitalters an Genialität und Kraft der Darstellung obenan; dagegen ist doch der didactische Theil oft trocken und lose, oder durch schroffe Uebergänge mit den poetischen Schilderungen verknüpft.

In der Sprache ist Lucrez in hohem Grade alterthümlich rauh und einfach. Die Dichter des augusteischen Zeitalters, die sich sonst über die rauhe Kunst ihrer Vorgänger weit erhaben fühlten, ehrten den Lucretius sehr. So hat denn auch Lucrez ohne Zweifel auf die Ausbreitung der epikureischen Philosophie

unter den Römern mächtig gewirkt. Ihren Höhepunkt erreichte dieselbe unter der Regierung des Augustus, denn wenn auch damals kein Vertreter wie Lucrez mehr da war, so waren doch alle jene heiteren Geister der Dichterkreise, die sich um Mäcenas und Augustus schaarten, vom Geist dieser Philosophie berührt und geleitet.

Als aber unter Tiberius und Nero Greuel aller Art ans Licht traten, und fast jeder Genuss durch Gefahr oder durch Schande vergiftet ward, da traten die Epikureer zurück und in dieser letzten Zeit der heidnischen Philosophie waren es vorzugsweise die Stoiker, die den Kampf gegen Laster und Feigheit aufnahmen und mit unbekümmertem Muth, wie ein Seneca, ein Pätus Thrasea, den Tyrannen als Opfer fielen.

Ohne Zweifel war auch die epikureische Philosophie in ihrer Reinheit und namentlich in der Ausbildung, die der charakterstarke Lucrez ihr gegeben hatte, ganz dazu angethan, eine solche Erhabenheit der Gesinnung zu verleihen, allein gerade die Reinheit, Stärke und Kraft der Auffassung, welche Lucrez bewährte, wurde dieser Schule selten und vielleicht seit Lucrez bis auf unsere Tage nie wieder zu Theil. Es verlohnt sich deshalb wohl der Mühe, das Werk dieses merkwürdigen Mannes näher zu betrachten.

Die Einleitung desselben bildet eine in bilderreicher Mythologie und klarer Gedankentiefe durchgeführte Anrufung der Göttin Venus, der Spenderin des Lebens, des Gedeihens und des Friedens.

Hier haben wir gleich die eigenthümliche Stellung des Epikureers zur Religion. Ihre Ideen nicht nur, sondern auch ihre poetischen Gestalten werden mit unverkennbarer Andacht und Innigkeit von demselben Manne benutzt, der es unmittelbar darauf in der oben mitgetheilten Stelle, als wichtigsten Punkt seines Systems voranstellt, dass er die schmachvolle Gottesfurcht beseitige. Der altrömische Begriff der "*Religio*" welcher trotz der Ungewissheit der Etymologie doch sicher eben das Element der Abhängigkeit und Gebundenheit des Menschen gegenüber der göttlichen Wesen hervorhebt, muss natürlich für Lucrez gerade das umfassen, was ihm das verwerflichste ist. Lucrez ruft also die Götter an und bekämpft die Religion, ohne dass in dieser Beziehung auch nur ein Schatten von Zweifel oder Widerspruch in seinem Systeme zu entdecken wäre.

Nachdem er gezeigt hat, wie durch die freien und kühnen Forschungen des Griechen (damit ist Epikur gemeint, Demokrit wird von unserem Dichter auch gefeiert, doch steht er ihm ferner), die Religion, die ehemals den Menschen grausam unterdrückte, zu Boden geworfen ist und mit Füssen getreten wird, wirft er die Frage auf, ob denn diese Philosophie nicht auf den Weg der Unsittlichkeit und des Verbrechens führe.

Er zeigt, wie im Gegentheil die Religion die Quelle der grössten Greuel sei und wie gerade die unverständige Furcht vor ewigen Strafen die Menschen bewege, Lebensglück und Seelenfrieden den Schrecknissen der Seher zum Opfer zu bringen.

Dann wird der erste Grundsatz entwickelt, dass Nichts jemals aus dem Nichts

entstehe. Dieser Satz, den man heutzutage eher als erweiterten Erfahrungssatz hinnehmen würde, soll ganz entsprechend dem damaligen Standpunkte der Wissenschaften, vielmehr aller wissenschaftlichen Erfahrung als heuristisches Princip zu Grunde gelegt werden. Wer da wähnt, es entstehe etwas aus Nichts, kann sein Vorurtheil jeden Augenblick bestätigt finden. Erst wer vom Gegentheil überzeugt ist, hat den richtigen Geist des Forschens und wird dann auch die wahren Ursachen der Erscheinungen entdecken. Bewiesen wird der Satz aber durch die Betrachtung, dass wenn Dinge aus dem Nichts entstehen könnten, diese Entstehungsweise ihrer Natur nach gar keine Schranke hätte, und Alles müsste aus Allem hervorgehen können. Es müssten dann Menschen aus dem Meer und Fische aus der Erde auftauchen können; kein Thier, keine Pflanze würde sich in der Bestimmtheit der Gattung forterhalten. Dieser Betrachtung liegt der ganz richtige Gedanke zu Grunde, dass beim Entstehen aus dem Nichts kein bestimmter Grund mehr gedacht werden kann, warum etwas nicht entstehen sollte, und dass daher eine solche Weltordnung ein beständiges, buntes und sinnloses Spiel des Werdens und Vergehens fratzenhafter Ausgeburten werden müsste. Umgekehrt wird dann eben aus der Regelmässigkeit der Natur, die im Frühling Rosen, im Sommer Getreide, im Herbst die Trauben darbietet, darauf geschlossen, dass durch ein zu bestimmter Zeit erfolgendes Zusammenströmen der Samen der Dinge die Schöpfung sich vollziehe. Es ist daher anzunehmen, dass es gewisse, vielen Dingen gemeinsame Körper gebe, wie die Buchstaben den Worten gemeinsam sind.

In ähnlicher Weise wird gezeigt, dass auch nichts wirklich untergeht, sondern, dass nur die Theile der vergehenden Dinge sich zerstreuen, wie sich die Theile sammeln, wo etwas entsteht. Dem nahe liegenden Einwurf, dass man aber die Theilchen, welche sich sammeln oder zerstreuen, nicht sehen könne, begegnet Lucrez mit der Schilderung eines gewaltigen Windsturmes. Zur grösseren Klarheit wird das Bild eines reissenden Waldstromes daneben gestellt und gezeigt, wie sich die unsichtbaren Theilchen des Windes genau so äussern, wie die sichtbaren des Wassers. Wärme, Kälte, Schall werden in gleicher Weise als Zeugniss für das Dasein einer unsichtbaren Materie angeführt. Noch feinere Beobachtung spricht sich in folgenden Beispielen aus: Gewänder, welche man am brandenden Gestade ausbreitet, werden feucht; bringt man sie an die Sonne, so werden sie trocken, ohne dass man die Wassertheilchen kommen und entfliehen sieht. Sie müssen also so klein sein, dass man sie nicht sehen kann. Ein Ring, den man Jahre lang am Finger trägt, wird dünner; der Fall des Tropfens höhlt den Stein, die Pflugschar nützt sich im Acker ab; das Strassenpflaster wird von den Füssen ausgetreten: welche Theilchen aber in jedem Augenblicke verschwinden, hat uns die Natur nicht zu sehen vergönnt. Ebenso kann auch keine Sehkraft der Augen die Theilchen entdecken, die bei allem übrigen Werden und Vergehen hinzukommen und schwinden. Also wirkt die Natur durch unsichtbare Körperchen (die Atome). Es folgt dann der Beweis, dass nicht Alles mit Materie ausgefüllt sei, dass es vielmehr einen leeren Raum gebe, in dem sich die Atome

bewegen. Als wichtigster Grund wird hier wieder der aprioristische vorausgestellt: dass nämlich bei absoluter Raumfüllung die Bewegung unmöglich sein würde, die wir doch beständigin den Dingen wahr nehmen. Dann erst folgen die Beobachtungsgründe. Auch durch das dichteste Gestein dringen Wassertropfen. Die Nahrungsstoffe der lebenden Wesen durchdringen den ganzen Körper. Die Kälte, der Schall, dringen durch die Wände. Endlich kann der Unterschied des specifischen Gewichts nur auf die grössere oder geringere Ausdehnung des leeren Raumes zurückgeführt werden. Dem Einwand, dass doch auch den Fischen sich das Wasser vorn öffne, weil es hinter ihnen wieder Raum findet, begegnet Lucrez mit der Behauptung, dass eben der erste Anfang dieser Bewegung ganz undenkbar sei; denn wohin soll das Wasser vor dem Fisch, wenn der Raum, in den das Wasser strömen soll, noch nicht da ist? Ebenso muss bei dem Auseinanderspringen von Körpern für den Augenblick ein leerer Raum entstehen. Verdichtung und Verdünnung der Luft kann diese Vorgänge nicht erklären, denn wenn sie auch stattfindet, so muss sie doch selbst wieder darauf beruhen, dass die Theilchen mittelst des sie trennenden leeren Raumes sich dichter aneinander drängen können.

Ausser den Körpern und dem leeren Raume gibt es aber nichts. Alles was ist, ist entweder aus diesen beiden verbunden, oder ein Vorgang an diesen. Auch die Zeit ist nichts für sich, sondern nur eine Empfindung dessen, was in einem Zeitraume geschehen ist und was früher oder später ist; sie hat also für sich auch nicht einmal eine solche Wirklichkeit, wie der leere Raum, vielmehr sind auch die Ereignisse der Geschichte alle nur als Vorgänge an Körpern und im Raume derselben zu betrachten. Die Körper sind aber alle entweder einfach (die Atome, Lucrez nennt sie gewöhnlich "Anfänge," *principia* oder *primordia rerum*) oder zusammengesetzt; jene sind durch keine Gewalt zerstörbar. Die Theilbarkeit ins Unendliche ist unmöglich, denn da sich jedes Ding leichter und schneller auflöst als bildet, so würde im Lauf unendlicher Zeit die Zerstörung soweit gegangen sein, dass die Wiederherstellung der Dinge nicht erfolgen könnte. Nur weil die Theilbarkeit eine Grenze hat, werden die Dinge erhalten. Auch würde die Theilbarkeit ins Unendliche die Gesetzmässigkeit in der Erzeugung der Wesen aufheben, da wenn nicht unveränderliche kleinste Theile zu Grunde liegen, Alles ohne feste Regel und Folge entstehen könnte!

Die Ausschliessung der unendlichen Theilbarkeit ist der Schlussstein der Lehre von den Atomen und dem leeren Raum; nach ihrer Erhärtung macht daher der Dichter eine Pause, welche der Polemik gegen andere Naturauffassungen, insbesondere gegen Heraklit, Empedokles und Anaxagores gewidmet ist. Bemerkenswerth ist dabei das Lob des Empedokles, dessen nahe Verwandschaft mit dem Materialismus wir schon oben hervorgehoben haben. Nach einem in erhabenen Bildern aufgeführten Lob der Insel Sicilien fährt der Dichter fort:

Aber wie weit ihr Gebiet, wie sehr sie der Völker Bewund'rung
Regt durch mancherlei Reiz, und wie sie den Wandrer anlockt,
Prangend in Fülle des Guts und stark durch Kraft der Bewohner:

Nichts doch, eracht' ich, hegte sie je *dem* Manne vergleichbar,
Heiliger nichts und theurer und nie ein grösseres Wunder.
Seine Gesänge zumal aus göttlicher Fülle des Herzens
Schallen sie laut und legen uns dar so herrliche Lehren,
Dass von menschlichem Stamm er kaum entsprossen erscheint.

Die Polemik selbst übergehen wir. Den Schluss des ersten Buches bildet die Frage nach der Gestaltung des Weltganzen. Hier verwirft Lucrez, wie in allen diesen Lehren, treu dem Vorgange Epikurs folgend, vor allen Dingen die Annahme bestimmter Grenzen der Welt. Nehme man auch eine äusserste Grenze an und denke sich von dieser aus mit kräftiger Hand einen Wurfspiess geschleudert. Wird ihn etwas hemmen, oder wird er ins Unendliche fortfliegen? In beiden Fällen zeigt sich, dass ein wirkliches Ende der Welt undenkbar ist.

Eigenthümlich ist hier der Grund, dass bei einer bestimmten Begrenzung der Welt längst alle Materie sich auf dem Boden des begrenzten Raumes müsste angesammelt haben. Hier begegnen wir einer wesentlichen Schwäche der ganzen Naturanschauung Epikurs. Die Gravitation nach der Mitte, welche von andern Denkern des Alterthums vielfach bereits angenommen war, wird ausdrücklich bekämpft. Leider ist diese Stelle des Lucrezischen Lehrgedichtes stark verstümmelt, doch lässt sich sowohl der Nerv der Beweisführung, als auch der eigentliche Grundirrthum noch wohl erkennen. Epikur nimmt nämlich das Gewicht, die Schwere, neben der Widerstandskraft als eine wesentliche Eigenschaft der Atome an. Hier vermochten die tiefsinnigen Denker, welche den Materialismus des Alterthums schufen, sich nicht völlig vom gewöhnlichen Sinnenschein zu befreien; denn obwohl Epikur ausdrücklich lehrt, dass es im leeren Raume genau genommen kein Oben und Unten gebe, so wird doch eine bestimmte Richtung für den Fall sämmtlicher Atome des Universums festgehalten. In der That war auch die Abstraction von der gewöhnlichen Sinnesanschauung der Schwere keine geringe Geistesarbeit der Menschheit. Die Lehre von den Antipoden, welche schon früh aus der Erschütterung des Glaubens an den Tartarus in Verbindung mit astronomischen Studien sich entwickelt hatte, kämpfte im Alterthum vergebens gegen die natürliche Anschauung eines ein für allemal gegebenen Oben und Unten. Wie zäh solche Anschauungen, welche die Sinne uns immer und immer wieder vorrücken, der wissenschaftlichen Abstraction weichen, hat die Neuzeit noch an einem andern grossen Beipiel gesehen: an der Lehre von der Bewegung der Erde. Noch ein Jahrhundert nach Kopernikus gab es wissenschaftlich gebildete und freidenkende Astronomen, welche geradezu das natürliche Gefühl von der Festigkeit und Ruhe der Erde als Beweisgrund gegen die Richtigkeit des Kopernikanischen Systems vorbrachten.

Von der Grundanschauung der Schwere der Atome ausgehend vermag nun das epikureische System auch nicht eine doppelte und in der Mitte sich aufhebende Richtung derselben anzunehmen. Denn da überall, also auch in dieser Mitte, noch leerer Raum zwischen den Körperchen bleibt, so können sie einander nicht stützen.

Wollte man aber annehmen, dass sie sich in der Mitte bereits zu einer absoluten Dichtigkeit durch unmittelbare Berührung zusammengedrängt hätten, so müssten sich nach Epikur's Lehre hier in der unendlichen Dauer der Zeiten schon sämmtliche Atome angesammelt haben, so dass auf der Welt nichts mehr geschehen könnte. Die Schwächen dieser ganzen Anschauungsweise brauchen wir nicht kritisch nachzuweisen. Weit interessanter ist es für die denkende Verfolgung menschlicher Entwicklung zu sehen, wie schwer es war in der Betrachtung der natürlichen Dinge auf eine geläuterte Anschauung zu kommen. Wir bewundern Newton's Entdeckung des Gravitationsgetzes und bedenken wenig, wie viele Schritte bis dahin zu thun waren um auch diese Lehre so zu zeitigen, dass sie von einem bedeutenden Denker gefunden werden musste. Als die Entdeckung des Columbus mit einem Schlage die alte Lehre von den Antipoden in ein völlig neues Licht rückte und die epikureischen Anschauungen in diesem Punkte endgültig beseitigte, lag die Nothwendigkeit einer Reform des ganzen Begriffes der Schwere schon vor. Dann kam Kopernikus, dann Keppler, dann die Erforschung der Fallgesetze durch Galilei und nun endlich war Alles zur Aufstellung einer völlig neuen Anschauungsweise vorbereitet.

Gegen Schluss des ersten Buches trägt Lucrez in Kürze die grossartige, zuerst von *Empedokles* aufgestellte Ansicht vor, nach wecher die gesammte Zweckmässigkeit des Alles und insbesondere auch der Organismen lediglich ein aus der Unendlichkeit des mechanischen Geschehens sich ergebender Specialfall ist.

Wenn wir auch die aristotelische Teleologie grossartig finden, so dürfen wir doch der unbedingt durchgeführten Zerstörung des Zweckbegriffes dies Beiwort ebensowenig versagen. Es handelt sich hier um den eigentlichen Schlussstein des ganzen Gebäudes materialistischer Weltanschauung, um einen Theil des Systems, der von neuern Materialisten keineswegs immer genügend ist beobachtet worden. Ist die Lehre vom Zweck uns heimlicher, so trägt sie auch eben mehr von der menschlichen Einseitigkeit der Auffassung in sich. Die gänzliche Entfernung dessen, was aus engen menschlichen Verhältnissen in die Dinge hineingetragen wird, mag etwas Unheimliches haben, allein das Gefühl ist eben kein Argument, es ist höchstens ein heuristisches Princip, und gegenüber scharfen logischen Consequenzen, vielleicht eine Andeutung von weiteren Lösungen, die ein für allemal hinter diesen Consequenzen nie vor ihnen liegen.

"Denn wahrlich," sagt Lucrez, "weder haben die Atome sich nach scharfsinniger Erwägung ein jedes in seine Ordnung gestellt, noch sicher festgestellt, welche Bewegungen ein jedes geben sollte; sondern weil ihrer viele in vielfachen Wandlungen durch das All von Stössen getroffen von Ewigkeit einhergetrieben werden, so haben sie jede Art der Bewegung und Zusammensetzung durchgemacht und sind endlich in solche Stellungen gekommen, aus welchen diese ganze Schöpfung besteht, und nachdem diese sich durch viele und lange Jahre erhalten hat, bewirkt sie, seit sie einmal in die passende Bewegung geworfen ist, dass die Ströme mit reichen Wogen das gierige Meer ernähren, und dass die Erde, vom Strahl der Sonne gewärmt, neue Geburten zeugt, und das Geschlecht des Leben-

den spriesst und blüht und die hingleitenden Funken des Aethers lebendig bleiben."

Das Zweckmässige nur als einen Specialfall alles dessen, was gedacht werden kann, aufzufassen, ist ein ebenso grosser Gedanke, als es scharfsinnig ist, die Zweckmässigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmässigen zurückzuführen. Eine Welt die sich selbst erhält, ist danach nur der eine Fall, der bei unzähligen Combinationen der Atome sich im Laufe der Ewigkeit von selbst ergeben muss und nur eben der Umstand, dass die Natur dieser Bewegungen darauf führt, dass sie sich im grossen Ganzen erhalten und immer neu erzeugen, gibt den Verhältnissen dieser Welt die Dauer deren wir uns erfreuen.

Im zweiten Buch setzt Lucrez die Bewegung der Atome und die Eigenschaften derselben näher auseinander. Die Atome sind, so lehrt er, in ewiger Bewegung, und diese Bewegung ist nach dem Naturgesetz ursprünglich ein beständiger, gleichmässiger, ewiger Fall durch die schrankenlose Unendlichkeit des leeren Raumes. Hier ergibt sich aber eine grosse Schwierigkeit für das System Epikur's: wie soll aus diesem ewigen gleichmässigen Fall aller Atome die Weltbildung hervorgehen? Bei Demokrit fallen die Atome mit verschiedener Schnelligkeit; die schweren stossen auf die leichten und damit ist der Anfang des Werdens gegeben. Epikur leitet die verschiedene Schnelligkeit des Falles der Körper in der Luft oder im Wasser ganz richtig vom Widerstande des Mediums ab. Hierin folgte er Aristoteles, um sich alsbald um so schroffer von ihm zu trennen. Dieser leugnet nicht nur den leeren Raum, sondern er leugnet auch die Möglichkeit, dass sich in einem leeren Raume irgend etwas bewegen könne. Epikur, mit einer besseren Ansicht von der Bewegung, findet umgekehrt, dass die Bewegung im Leeren um so schneller gehen muss, weil aller Widerstand fehlt. Aber *wie schnell* denn? Hier liegt wieder eine Klippe des Systems.

Vergleichsweise wird gesagt, dass sich die Atome im leeren Raum mit noch ungleich grösserer Schnelligkeit bewegen, als die Sonnenstrahlen, welche im Nu den Raum von der Sonne zur Erde durchfliegen; aber ist dies ein Maass. Giebt es hier überhaupt noch ein Maass der Schnelligkeit? Offenbar nicht; denn im Grunde muss jeder gegebene Raum in unendlich kleiner Zeit durchflogen werden, und da der Raum absolut unendlich ist, so wird diese Bewegung, so lange keine Gegenstände da sind, an denen sie sich messen könnte, eine unbestimmte Grösse; die Atome aber, die sich alle parallel und gleich schnell bewegen, sind relativ in vollkommener Ruhe. Diese Folge seiner Abweichung von Demokrit scheint Epikur sich keineswegs hinlänglich klar gemacht zu haben; höchst sonderbar ist aber das Auskunftsmittel, durch welches er zu einem Anfang der Weltbildung gelangt.

Wie kommen die Atome, die ihre ungestörten Natur nach einfach gerade und parallel wie die Regentropfen sich fortbewegen, zu Seitenbewegungen, zu schnellen Wirbeln und zahllosen, bald unauflöslich festen, bald in ewiger Gesetzmässigkeit sich lösenden und neu gestaltenden Verbindungen? Sie müssen zu einer ganz unbestimmbaren Zeit begonnen haben von der geraden Richtung abzuweichen. Die geringste Abbiegung von der parallelen Linie muss im Laufe der Zeiten eine

Bewegung, ein Aufeinanderstossen der Atome bewirken. Ist dies einmal gegeben, so müssen bei der mannichfachen Form der Atome auch bald die complicirtesten Wirbelbewegungen, Verbindungen und Trennungen entstehen. Aber *woher* der Anfang? Hier hat das System Epikurs eine fatale Lücke. Lucrez lös't das Räthsel oder zerhaut vielmehr den Knoten durch Hinweisung auf die willkürlichen Bewegungen des Menschen und der Thiere.

Während es also eine der wichtigsten Bestrebungen des neueren Materialismus ist, auch die ganze Fülle der willkürlichen Bewegungen aus mechanischen Ursachen herzuleiten, nimmt Epikur hier ein ganz unberechenbares Element in sein System auf. Zwar erfolgen auch ihm die meisten Handlungen des Menschen durch die gegebene Bewegung der stofflichen Theile, indem eine Bewegung immer eine andere veranlasst. Allein hier haben wir nicht nur eine offenbare und grobe Durchbrechung der Causalreihe, sondern es scheint auch noch eine weitere Unklarheit über das Wesen der Bewegung dahinter zu stecken. Beim lebenden Wesen nämlich bringt der freie Wille, wie auch aus den von Lucrez gewählten Beispielen hervorgeht in kurzer Zeit sehr bedeutende Wirkungen hervor; so bei dem Rosse, das sich nach Beseitigung der Schranken in die Rennbahn stürzt. Und doch soll der Anfang ein unendlich geringer Anstoss einzelner Seelenatome sein. Hier scheint eine ähnliche Vorstellungsweise zu Grunde zu liegen, wie bei der Lehre von der Ruhe der Erde in Mitten der Welt, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Alle diese Fehler hat Demokrit vermuthlich nicht getheilt, doch werden wir sie milder beurtheilen, wenn wir bedenken, dass noch bis auf den heutigen Tag in der Lehre von der Willensfreiheit in den meisten Fällen, so fein sie auch metaphysisch ausgesponnen sei, den eigentlichen Kern, die einfache Unwissenheit und Befangenheit im Sinnenschein ausmacht.

Um die anscheinende Ruhe der Gegenstände zu erklären, deren Theilchen doch beständig in heftigster Bewegung sind, braucht der Dichter das Bild einer weidenden Heerde mit fröhlich hüpfenden Lämmern, von welcher wir aus der Ferne nichts wahrnehmen, als einen weissen Fleck auf dem grünen Hügel.

Die Atome stellt nun Lucrez dar als äusserst mannichfach der Form nach. Bald glatt und rund, bald rauh und spitzig, verästelt oder hackenförmig üben sie ja nach ihrer Beschaffenheit einen bestimmten Einfluss auf unsere Sinne oder auf die Eigenschaften der Körper aus, in deren Bestand sie eingehen. Die Zahl der verschiedenen Formen ist begrenzt, von jeder Form aber gibt es unendlich viele. In jedem Körper verbinden sich die verschiedensten Atome in besonderen Verhältnissen mit einander und durch diese Combination ist, wie bei der Combination der Buchstaben in den Worten eine ungleich grössere Mannichfaltigkeit der Körper möglich, als sie sonst aus den verschiedenen Formen der Atome folgen könnte.

Einer recht aus dem Geist unseres Dichters hevorgegangenen poetischen Stelle, welche hier zur Kritik der mythologischen Naturauffassung eingeflochten ist, können wir nicht umhin, einen Satz zu entnehmen.

"Wenn Jemand das Meer Neptun, und das Getreide Ceres nennen, und den Namen Bacchus lieber missbrauchen, als die Flüssigkeit beim rechten Namen nennen will, so wollen wir gestatten, dass dieser auch den Erdkreis als die Mutter der Götter bezeichnet, wenn er es nur in Wirklichkeit unterlässt, sein Gemüth mit der schnöden Religion zu beflecken."

Nachdem Lucrez nun weiter gelehrt hat, dass die Farbe und die sonstigen sinnlichen Qualitäten nicht den Atomen an sich zukommen, sondern nur Folgen ihrer Wirkungsweise in bestimmten Verhältnissen und Zusammensetzungen sind, geht er zur wichtigen Frage des Verhältnisses der Empfindung, zur Materie über.

Die Grundanschauung ist hier die, dass das Empfindende sich aus dem Nichtempfindenden entwickelt. Der Dichter präcisirt diese Anschauung dahin, dass nicht aus Allem unter allen Umständen sofort Empfindung hervorgehen könne, sondern dass es sehr auf die Feinheit, Form, Bewegung und Ordnung der Materie ankomme, ob sie Empfindendes, mit Sinne Begabtes zeuge oder nicht. Empfindung ist nur im organischen Thierkörper, hier aber kommt sie auch nicht den Theilen an sich zu, sondern dem Ganzen.

Hier sind wir an einem jener Punkte angelangt, wo der Materialismus, so consequent er sonst auch ausgebildet ist, jedesmal deutlicher oder versteckter seinen eigenen Boden verlässt. Es wird offenbar mit der Vereinigung zum Ganzen ein neues methaphysisches Princip eingeführt, das sich neben den Atomen und dem leeren Raum eigenthümlich genug ausnimmt.

Den Beweis dafür, dass es so sei, dass die Empfindung nicht den einzelnen Atomen zukomme, sondern dem Ganzen, führt Lucrez nicht ohne Humor. Es wäre nicht übel, meint er, wenn die Menschenatome wieder lachen und weinen könnten und klug über die Mischung der Dinge reden und wieder fragen, was sie selbst denn ferner für Urbestandtheile hätten. Jedenfalls müssten sie solche haben, um empfinden zu können, und dann wären sie wieder eben nicht die Atome. Hier ist freilich übersehen, dass die entwickelte menschliche Empfindung auch ein auf vielfachen niederm Empfinden durch eigenthümliches Zusammenwirken entstehendes Ganze sein kann; die wesentliche Schwierigkeit bleibt jedoch auch dabei bestehen. Diese Empfindung des Ganzen kann in keinem Falle eine blosse Folge irgend welcher Functionen des Einzelnen sein, ohne dass das Ganze auch eine gewisse Wesenhaftigkeit hat; denn aus einer ohnehin gar nicht vollziehbaren Summirung des Nichtempfindens der Atome kann kein Empfinden der Summe stammen. Das organische Ganze ist also neben den Atomen und dem leeren Raum ein ganz neues Prinzip, wenn es auch nicht als solches anerkannt wird.

Den Schluss des zweiten Buches bildet eine grossartige und kühne Folgerung aus den bisher vorgetragenen Ansichten. Die Lehre der Materialisten des Alterthums von der unendlichen Anzahl der Welten, welche in ungeheuren Zeiträumen und Entfernungen neben, über und untereinander entstehen, Aeonen lang dauern und wieder vergehen.

Weit ausserhalb der Grenzen unsrer sichtbaren Welt befinden sich nach allen

Seiten zahllose, noch nicht zu Körpern verbundene oder vor endloser Zeit wieder zerstreute Atome, die ihren stillen Fall durch Räume und Zeiträume verfolgen, die Niemand ermessen kann. Da nun allenthalben durch das weite All hin sich dieselben Bedingungen vorfinden, so müssen auch die Erscheinungen sich wiederholen. Ueber uns, unter uns, neben uns sind daher Welten, eine unermessliche Zahl, bei deren Erwägung jeder Gedanke an eine Lenkung dieses Ganzen durch die Götter schwinden muss. Diese alle sind dem Werden und Vergehen unterworfen, indem sie bald immer neue Atome aus dem endlosen Raum anziehen, bald durch Zerstreuung der Theile immer grössere Einbusse erleiden. Unsere Erde altert schon. Der betagte Ackersmann schüttelt mit Seufzen sein Haupt und schreibt der Frömmigkeit der Vorfahren jenen bessern Erfolg früherer Zeiten zu, den uns doch nur das Hinschwinden unserer Welt mehr und mehr verkümmert hat.

Im dritten Buch seines Lehrgedichtes sammelt Lucrez die ganze Kraft seiner Philosophie und seiner Dichtung zur Darlegung des Wesens der Seele und zur Bekämpfung der Unsterblichkeitslehre. Hier ist die Beseitigung der Todesfurcht der Ausgangspunkt. Dieser Furcht, welche jede reine Lust vergiftet, schreibt der Dichter auch einen grossen Theil jener Begierden zu, welche den Menschen zum Verbrechen treiben. Die Armuth scheint denen, deren Brust nicht durch die richtige Einsicht geläutert ist, schon die Pforte des Todes zu sein. Um dem Tode recht weit zu entrinnen, häuft sich der Mensch Reichthümer auf durch die schnödesten Verbrechen; ja die Todesfurcht kann so weit verblenden, dass man das sucht, was man flieht, sie kann zum Selbstmord treiben, indem sie das Leben unausstehlich macht.

Lucrez unterscheidet Seele (*anima*) und Geist (*animus*). Beide erklärt er für eng mit einander verbundene Bestandtheile des Menschen. Wie Hand, Fuss, Auge, Organe des lebenden Wesens sind, in derselben Weise auch der Geist. Er verwirft die Anschauung, nach welcher die Seele nur in der Harmonie des ganzen körperlichen Lebens bestehe. Die Wärme und Lebensluft, welche im Tode den Körper verlässt, bildet die Seele, und der feinste, innerste Bestandtheil derselben, der in der Brust seinen Sitz hat und allein empfindet, ist der Geist, beide sind körperlicher Natur und bestehen aus den kleinsten, rundesten und beweglichsten Atomen.

Wenn die Blume des Weines verfliegt, oder der Duft einer Salbe sich in die Luft zerstreut, so merkt man doch keine Abnahme des Gewichtes. Ebenso ist es mit dem Körper, wenn die Seele entschwunden ist.

Die Schwierigkeit, welche sich hier wieder einstellen muss, den Sitz der Empfindung genauer zu bestimmen, wird durch das System Epikurs auf dem bedeutungsvollsten Punkte völlig umgangen, und trotz der ungeheueren Fortschritte der Physiologie findet sich hier noch der Materialismus des vorigen Jahrhunderts auf demselben Fleck. Die einzelnen Atome empfinden nicht, ihre Empfindung könnte sich auch nicht verschmelzen, da der leere Raum, der kein Substrat dafür hat, sie nicht leiten und noch weniger selbst mit empfinden kann. Man stösst

daher immer wieder auf den Machtspruch: die Bewegung der Atome ist Empfindung.

Epikur und mit ihm Lucrez suchen diesen Punkt vergeblich dadurch zu verdecken, dass zu den feinen Luft-, Dunst- und Wärmeatomen, aus denen die Seele bestehen soll, noch ein vierter, ganz namenloser und allerfeinster, innerster, beweglichster Bestandtheil gesellt wird, der wieder die Seele der Seele bildet. Die Frage bleibt für diese feinsten Seelenatome immer dieselbe, und sie ist für die schwingenden Gehirnfasern De la Mettri's wieder ganz dieselbe.

Wie kann die Bewegung eines an sich nicht empfindenden Körpers Empfindung sein? Wer empfindet nun? Wie wird empfunden? Wo? Auf diese Fragen gibt uns Lucrez keine Antwort. Wir werden ihnen später wieder begegnen.

Eine ausführliche Widerlegung der Unsterblichkeitslehre in jeder Form, welche sie auch annehmen mag, bildet einen bedeutenden Theil des Buches. Man sieht, welchen Werth der Dichter auf diesen Punkt legte, da die Schlussfolgerung sich im Grunde schon vollständig aus dem Vorhergehenden ergibt. Der Schluss der ganzen Beweisführung läuft darauf hinaus, dass der Tod für uns gleichgültig sei, da eben mit dem Eintritt desselben kein Subject mehr da ist, welches irgend ein Uebel empfinden könnte.

Bei seiner Scheu vor dem Tode, sagt der Dichter, hat der Mensch im Hinblick auf den Körper, der am Boden fault, oder von Flammen verzehrt, von Raubthieren zerrissen wird, immer noch einen heimlichen Rest der Vorstellung, dass er selbst das erdulden müsse. Selbst indem er diese Vorstellung leugnet, hegt er sie noch, und nimmt sich (das Subject) nicht vollständig genug aus dem Leben heraus. So übersieht er, dass er bei seinem wirklichen Tode nicht noch einmal doppelt da sein kann, um sich selbst wegen solcher Schicksale zu bejammern. "Nun wird Dich die traute Heimath nicht mehr empfangen, noch die liebe Gattin und die süssen Kinder Deinen Küssen entgegen eilen und Dein Herz mit stiller Wonne füllen. Jetzt kannst Du nicht mehr als ein Hort der Deinen dein Glück geniesen" — so jammern sie – "alle diese Güter des Lebens hat dir der eine unselige Tag geraubt." Nur das vergessen sie hinzuzufügen: "Und du hast jetzt gar keine Sehnsucht mehr nach jenen Dingen." Wenn sie das recht bedächten, würden sie sich von grosser Angst und Furcht befreien.

"Du freilich, wie Du im Tode entschlummert bist, so wirst Du für die ganze Folgezeit von allen Schmerzen befreit sein: wir aber weinen bei dem schauderhaften Grabe unersättlich über Deiner Asche, und kein Tag wird uns den immerwährenden Kummer aus dem Busen nehmen." Wenn einer so spricht, muss man ihn fragen, was denn eigentlich so Herbes daran sei, wenn er zum Schlummer und zur Ruhe kommt, dass jemand darüber in ewiger Trauer sich verzehren könnte.

Der ganze Schluss des dritten Buches, von der Stelle an, die wir hier fast wörtlich mittheilen, enthällt viel Treffliches und Bemerkenswerthes. Die Natur selbst wird redend eingeführt und beweist dem Menschen die Eitelkeit der Todes-

furcht. Sehr schön benutzt der Dichter ferner die schreckhaften Mythen von der Unterwelt, die alle auf das menschliche Leben mit seinen Aengsten und Leidenschaften umgedeutet werden. Man könnte oft meinen, einen Rationalisten des vorigen Jahrhunderts zu hören, wenn es sich nicht eben um classische Anschauungen handelte.

Nicht Tantalus in der Unterwelt hegt die eitle Furcht vor dem Fels, der über seinem Haupte droht, sondern die Sterblichen werden im Leben so durch Götterfurcht und Todesfurcht geängstigt. Unser Tityos ist nicht der Riese der Unterwelt, der über neun Morgen hingestreckt ewig von Geiern zerfleischt wird, sondern jeder, der von den Qualen der Liebe oder irgend einer Begierde verzehrt wird. Der Ehrgeizige, der nach hohen Würden im Staate trachtet, wälzt wie Sisyphos den ungeheuren Stein bergan, der alsbald vom Gipfel wieder zur Erde herabrollen wird. Der grimmige Cerberus und alle die Schrecken des Tartarus bedeuten die Strafen, die der Verbrecher zu fürchten hat, denn wenn er auch dem Kerker und schmachvoller Hinrichtung entflieht, so muss doch sein Gewissen ihn beständig mit allen Schrecknissen der Gerechtigkeit ängstigen. Helden und Könige, grosse Dichter und Weise sind gestorben, und Menschen, deren Leben weit weniger Werth hat, sträuben sich zu sterben. Und doch bringen sie ihr Leben nur unter quälenden Träumen und eiteln Sorgen dahin, suchen das Uebel bald hier und bald da, und wissen nicht was ihnen in Wahrheit mangelt. Wüssten sie es, sie würden alles Andere fahren lassen und sich einzig der Erkenntniss der Natur der Dinge hingeben, da es sich doch um einen Zustand handelt, in welchem der Mensch nach Beendigung dieses Lebens für ewige Zeiten verharren wird.

Das vierte Buch enthält die specielle Anthropologie. Es würde uns zu weit führen, wollten wir die zahlreichen und oft überraschenden Naturbeobachtungen anführen, auf die der Dichter seine Lehren stützt. Die Lehren selbst sind diejenigen Epikur's und da es uns nicht um die Uranfänge physiologischer Hypothesen, sondern um die Fortentwicklung grosser Grundanschauungen zu thun ist, so mag das Wenige, was wir oben aus der epikureischen Lehre von den Sinnesempfindungen mitgetheilt haben, genügen.

Den Schluss des Buches bildet eine ausführliche Behandlung der Liebe und des Geschlechtsverkehrs. Weder nach den gewöhnlichen Begriffen, die man vom epikureischen Systeme mitbringt, noch nach der glänzenden poetischen Anrufung der Venus im Eingange des ganzen Buches, sollte man den Ernst und die Strenge erwarten, mit welcher der Dichter hier zu Werke geht. Er behandelt sein Thema streng naturhistorisch, und indem er die Entstehung der geschlechtlichen Begierde zu erklären sucht, verwirft er sie zugleich als ein Uebel.

Das fünfte Buch ist der specielleren Ausführung der Entstehungsgeschichte des Vorhandenen, der Erde und des Meeres, der Gestirne und der lebenden Wesen gewidmet. Eigenthümlich ist hier die Stelle von der Ruhe der Erde in der Mitte der Welt.

Als Grund derselben wird die unauflösliche Verbindung der Erde mit luftförmigen Atomen angegeben, die ihr unterbreitet sind und die eben deshalb von

ihr nicht gedrückt werden, weil sie von Anfang an mit ihr fest verbunden sind. Dass dieser Auffassung eine gewisse Unklarheit zu Grunde liegt, wollen wir einräumen; auch dient der Vergleich mit dem menschlichen Körper, der durch seine eigenen Glieder nicht belastet und durch die feinen, luftförmigen Theilchen der Seele getragen und bewegt wird, keineswegs dazu, uns die Vorstellung viel näher zu bringen: wir glauben jedoch bemerken zu müssen, dass der Gedanke an eine absolute Ruhe der Erde dem Dichter wohl ebenso fern liegt, wie er dem ganzen System offenbar widersprechen würde. Das Weltganze muss gleich allen Atomen fallend gedacht werden, und befremdend ist nur, dass das freie Weichen der unter der Erde befindlichen Luftatome nach unten nicht zur Erklärung angeführt wird.

Hätten freilich Epikur und seine Schule das Verhältniss relativer Ruhe und Bewegung schon zu voller Klarheit gebracht, so würden sie ihrer Zeit um viele Jahrhunderte vorangeeilt sein.

Die Richtung der ganzen Naturerklärung auf das Mögliche, statt auf das Wirkliche, haben wir bei Epikur auch schon kennen gelernt; Lucrez spricht sie mit einer solchen Schärfe aus, dass wir in Verbindung mit den Ueberlieferungen des Diogenes von Laerte zu der Ansicht kommen müssen, dass wir in diesem Punkte nicht Gleichgültigkeit oder Oberflächlichkeit, wie manche meinen, sondern eine bestimmte, dem Grundgedanken nach sogar möglichst exacte Methode der epikureischen Schule vor uns haben.

Bei Gelegenheit der Fragen nach den Ursachen der Bewegung der Gestirne, sagt der Dichter: "Denn was davon in dieser Welt sei als sicher hinzustellen, ist schwierig; aber was möglich ist, und was durch das All hin in verschiedenen, auf verschiedene Weise geschaffenen Welten geschieht, das lehre ich und suche die mehrfachen Ursachen, welche im All für die Bewegung der Gestirne sein können, auseinander zu setzen, von denen eine doch auch diese Ursache sein muss, die den Gestirnen ihre Bewegung gibt; aber welche von ihnen es sei, kann man bei vorsichtigem *pedetentim* Fortschritt keineswegs lehren.

Der Gedanke, dass die gesammte Summe der Möglichkeiten bei der unendlichkeit der Welten auch irgendwo vertreten ist, passt durchaus in das System; die Summe des Denbaren, der Summe des real möglichen und also auch in irgend einer der unendlich vielen Welten Vorhandenen gleichzusetzen, ist ein Gedanke, der noch heutzutage auf die beliebte Lehre von der Identität des Seins und des Denkens ein nützliches Streiflicht werfen kann, indem sich die epikureische Naturforschung auf die Summe des Denkbaren — nicht auf beliebige, vereinzelte Möglichkeiten — richtet, geht sie also zugleich auf die Summe des Seienden; nur bei der Entscheidung über das, was in unserm bestimmten Falle ist, greift dass keptische *epexein* Platz und verhütet einen Ausspruch, der weiter geht als das wirckliche Erkennen. Mit dieser eben so tiefsinnigen als behutsamen Methode vereinigt sich aber die Annahme der grösseren Wahrscheinlichkeit einer bestimmten Erklärung recht gut; und wir haben in der That von solcher Bevorzugung der plausibelsten Erklärung mancherlei Spuren.

Zu den bedeutendsten Theilen des ganzen Werkes kann man diejenigen Abschnitte des fünften Buches rechnen, welche von der allmäligen Entwicklung des Menschengeschlechts handeln. Mit Recht, sagt Zeller, der sonst Epikur nicht vollständig gerecht wird, dass dessen Philosophie in diesen Fragen sehr gesunde Ansichten geltend gemacht habe. Das Menschengeschlecht der Urzeit war nach Lucrez bedeutend stärker als das jetzige und hatte gewaltige Knochen und feste Sehnen. Abgehärtet gegen Frost und Hitze lebte es nach Art der Thiere ohne irgend welche Künste des Ackerbaues. Von selbst bot die fruchtbare Erde die Nahrung dar, und den Durst stillende Flüsse und Quellen. Sie wohnten in Wäldern und Höhlen ohne Sitten noch Gesetz. Der Gebrauch des Feuers und selbst der Felle zur Bekleidung war ihnen unbekannt. Im Kampf mit den Thiergeschlechtern besiegten sie die meisten und wurden nur von wenigen verfolgt. Allmälig lernten sie sich Hütten bauen und sich Felder bereiten und das Feuer benutzen; die Bande des Familienlebens knüpften sich, und da begann das Menschengeschlecht milder zu werden. Die Nachbarn begannen Freundschaft anzuknüpfen, Schonung der Frauen und Kinder wurde eingeführt, und wenn auch noch nicht völlig Eintracht herrschte, so hielten doch die meisten Frieden.

Die mannichfachen Laute der Sprachen liess die Natur den Menschen ausstossen und die Anwendung bildete die Namen der Dinge auf nicht viel andere Weise, als die erste Entwicklung, die Kinder zum Gebrauch der Sprache fortreisst, indem sie bewirkt, dass sie mit den Fingern zeigen wollen, was vor ihnen sei. Wie das Böcklein die Hörner fühlt, und mit ihnen angreifen will, bevor sie herangewachsen sind, wie die jungen Panther und Löwen sich schon mit den Tatzen und dem Maule wehren, wenn sie noch kaum Krallen und Zähne haben, wie wir die Vögel schon früh auf die Flügel vertrauen sehen, so hielt es der Mensch mit der Sprache. Es ist deshalb Unsinn, zu glauben, dass Jemand damals den Dingen ihre Namen zugetheilt habe, und dass davon die Menschen die ersten Worte gelernt hätten; denn weshalb sollte man annehmen, dass dieser Alles hätte mit Lauten bezeichnen und die mannichfachen Töne der Sprache hervorbringen können, während zu derselben Zeit die Andern dies nicht gekonnt hätten; und wie wollte der Kundige die Andern bewegen, Laute zu gebrauchen, deren Zweck und Bedeutung diesen ganz unbekannt wäre?

Selbst die Thiere bringen bei Furcht, Schmerz und Freude ganz verschiedene Laute hervor. Der Mollosserhund, der knurrend die Zähne weist, laut bellt, oder mit seinen Jungen spielt, im Hause zurückgelassen heult, oder winselnd den Schlägen entflieht, gibt die verschiedensten Töne von sich. Dasselbe wird bei andern Thieren nachgewiesen. Um wie vielmehr nun, schliesst der Dichter, muss man annehmen, dass die Menschen schon in der Urzeit die verschiedenen Gegenstände mit immer anderen Lauten haben bezeichnen können.

In derselben Weise wird die allmälige Entwicklung der Künste behandelt. Empfindungen und Entdeckungen lässt Lucrez zwar gelten, aber consequent seiner Weltanschauung treu, theilt er doch die wichtigste Rolle dem mehr oder weniger

blinden Versuche zu. Erst nach Erschöpfung mancher Irrwege geräth der Mensch auf das Richtige, das sich dann durch seinen offenbaren Werth erhält, und in bleibenden Gebrauch kommt. Von besonderer Feinheit ist dabei der Gedanke, dass das Spinnen und Weben zuerst von dem erfinderischen männlichen Geschlechte müsse betrieben, und erst nachher auf das weibliche übertragen sein, während die Männer sich wieder härteren Arbeiten zuwendeten.

Heutzutage, wo die Frauenarbeit Schritt für Schritt (und etwa auch sprungweise) in die von den Männern geschaffenen und bisher ausschliesslich betriebenen Berufszweige eindringt, liegt dieser Gedanke viel näher, als zu den Zeiten des Epikur und Lucrez, wo solche Uebertragungen ganzer Arbeitszweige unseres Wissens nicht vorkamen.

In den Zusammenhang dieser geschichts-philoshischen Betrachtungen sind denn auch die Gedanken des Dichters über die Bildung der politischen und religiösen Einrichtungen verwebt. Lucrez denkt sich, dass die durch Talent und Muth hervorragenden Männer Städte zu gründen und sich Burgen zu bauen begannen und dann als Könige Land und Besitz nach Gutdünken den Schönsten, Stärksten und Begabtesten unter ihren Anhängern vertheilten. Erst später bildeten sich mit der Auffindung des Goldes Vermögensverhältnisse, welche bald dem Reichen erlaubten, sich über Kraft und Schönheit zu erheben. Der Reichthum schafft sich nun auch seine Anhänger und verbindet sich mit dem Ehrgeiz. Allmälig streben viele nach Gewalt und Einfluss. Der Neid untergräbt die Macht, die Könige werden gestürzt, und je mehr ihr Scepter früher gefürchtet war, desto eifriger wird es nun in den Staub getreten. Jetzt herrscht für einige Zeit die rohe Menge und erst aus diesem anarchischen Uebergangszustande gehen gesetzlich geordnete Verhältnisse hervor.

Die eingeflochtenen Bemerkungen tragen jenen Character der Resignation und der Abneigung gegen politische Thätigkeit, welcher überhaupt im Alterthum der materialistischen Richtung eigen war. Wie Lucrez dem Jagen nach Reichthum die Sparsamkeit und Genügsamkeit gegenüber hält, so ist er auch der Ansicht, dass es weit besser sei, ruhig (*quietus!*) zu gehorchen, als die Verhältnisse durch Herrschaft leiten zu wollen und die Königswürde zu behaupten. Man sieht, dass der Begriff der alten Bürgertugend und ächt republikanischer Gemeinsamkeit der Selbstregierung abhanden gekommen ist. Das Lob des passiven Gehorsams ist mit der Läugnung des Staates als einer sittlichen Gemeinschaft gleichbedeutend.

Mit Unrecht hat man wohl dieses ausschliessliche Festhalten des Standpunktes des Einzelnen in gar zu enge Verbindung mit dem Atomismus der Naturlehre gebracht. Auch die Stoiker, deren ganze Richtung auf das sittliche Handeln doch sonst die Politik nahe legte, wandten sich namentlich in späterer Zeit entschieden von den Staatsgeschäften ab; andererseits ist die Gemeinschaft der Weisen, welche die Stoiker so hoch stellten, bei den Epikureern in der engeren und innigern Form der Freundschaft vertreten. Es ist vielmehr wesentlich das Erlöschen der staatenbildenden Jugendkraft der Völker des Alterthums, das Hinschwinden der Freiheit und die Fäulniss und Hoffnungslosigkeit der politischen Zustände, was die Philosophen dieser Zeit zum Quietismus hintreibt.

Die Religion leitet Lucrez aus ursprünglich reinen Quellen ab. Wachend und mehr noch träumend schauten die Menschen im Geiste die herrlichen und gewaltigen Gestalten der Götter und schrieben diesen Phantasiebildern Leben, Empfindung und übermenschliche Kräfte zu. Nun sahen sie aber gleichzeitig den regelmässigen Wechsel der Jahreszeiten und den Auf- und Niedergang der Gestirne; da sie den Grund dieser Vorgänge nicht kannten, versetzten sie die Götter in den Himmel, die Stätte des Lichts, und schrieben ihnen mit allen Himmelserscheinungen auch Sturm nnd Hagelschlag, den Blitzstrahl und den grollenden, drohenden Donner zu.

"O unseliges Geschlecht der Sterblichen, das solche Dinge den Göttern zuschrieb und ihnen den erbitterten Zorn andichtete. Welchen Jammer haben sie da über sich selbst, welche Wunder über uns, welche Thränen über unsere Nachkommen gebracht! Weitläufig schildert der Dichter, wie leicht der Mensch beim Anblick der Schrecknisse des Himmels dazu kommen musste, statt der ruhigen Betrachtung der Dinge, die doch allein wahre Frömmigkeit ist, den vermeintlichen Zorn der Götter durch Opfer und Gelübde zu sühnen, die doch nichts helfen.

Das letzte Buch unseres Lehrgedichts enthält, wenn der Ausdruck gestattet ist, die Pathologie. Hier werden die Gründe der meteorischen Erscheinungen erörtert; Bliz und Donner, Hagel und Wolken, das Schwellen des Nils und die Feuerausbrüche des Aetna erklärt. Wie aber im vorigen Buche die Urgeschichte der Menschheit nur einen Theil der Kosmogonie bildet, so werden hier die Krankheiten der Menschen in die merkwürdigen Erscheinungen des Weltganzen verflochten, und den Schluss des ganzen Werkes bildet eine mit Recht berühmte Schilderung der Pest. Vielleicht mit Absicht beschliesst der Dichter sein Werk mit einer angreifenden Schilderung der Gewalt des Todes, wie er es mit einer Anrufung der Göttin des spriessenden Lebens begonnen hat.

Von dem speciellen Inhalte des sechsten Buches wollen wir nur die ausführliche Behandlung der Avernischen Orte und der Erscheinungen des Magnetsteins erwähnen. Jene mussten die aufklärende Tendenz des Dichters besonders herausfordern, diese boten seiner Naturerklärung eine besondere Schwierigkeit dar, welche er mit aller Sorgfalt durch eine verwickelte Hypothese zu beseitigen sucht.

Avernische Orte nannten die Alten solche Stellen des Erdbodens, wie sie gerade in Italien, Griechenland und Westasien, den Bildungsstätten jener Zeiten, sich nicht selten finden, an welchen der Boden Dünste aushaucht, die bei Menschen und Thieren Betäubung oder Tod verursachen. Man nahm im Volksglauben natürlicher Weise an diesen Stellen eine Verbindung mit der Unterwelt, dem Reiche des Todesgottes an, und erklärte sich die todbringende Wirkung aus dem Heraufdringen der Geister und dämonischer Wesen des Schattenreiches, welche die Seelen der Lebenden mit sich hinabzuziehen versuchen. Der Dichter sucht nun aus der verschiedenen Natur der Atome nachzuweisen, wie einige diesen, andere jenen Geschöpfen entweder zuträglich oder nachtheilig sein müssen. Er geht dann auf mancherlei Arten unsichtbar sich verbreitender

Giftstoffe ein, und erwähnt neben einigen abergläubischen Ueberlieferungen namentlich auch die Metallvergiftungen durch Arbeit in den Bergwerken, und was auf die fraglichen Fälle am meisten passt, die tödtliche Wirkung der Kohlendünste. Begreiflicher Weise schreibt er diese, da die Kohlensäure dem Alterthum unbekannt war, den übelriechenden, schwefeligen Dämpfen zu. Der richtige Schluss auf eine Vergiftung der Luft durch Ausdünstungen des Erdbodens an jenen Stellen mag einen Beweis dafür geben, wie eine geordnete nach Analogien verfahrende Naturbetrachtung auch ohne Anwendung strengerer Methoden schon grosse Fortschritte im Erkennen bedingen muste.

Die Erklärung der Wirkungen des Magneten lässt uns, so mangelhaft sie übrigens bleiben muss, einen Blick thun in die feine und consequente Ausbildung der Hypothese, welche der ganzen Naturauffassung der epikureischen Physik zu Grund liegt. Lucrez erinnert zuerst an die beständigen, äusserst schnellen und stürmischen Bewegungen der feinen Atome, die in den Poren aller Körper circuliren und von ihrer Oberfläche ausstrahlen. Jeder Körper sendet nachdieser Anschauung nach allen Seiten Ströme solcher Atome, welche eine unaufhörliche Wechselwirkung zwischen allen Gegenständen im Raume herstellen. Es ist eine Theorie allgemeiner Emanation gegenüber der Vibrationstheorie der neuen Naturwissenschaften; die Wechselbeziehungen an sich, abgesehen von der Form derselben, hat das Experiment in unseren Tagen nicht nur bestätigt, sondern nach ihrer Art, Menge und Schnelligkeit noch ungleich bedeutender erscheinen lassen, als sie sich die kühnste Phantasie eines Epikureers denken möchte. Lucrez lehrt nur, dass vom Magneten eine so heftige Ausströmung stattfindet, dass sie durch Verdrängung der Luft einen leeren Raum zwischen dem Magneten und dem Eisen bewirkt, in welchen dieses hineinstürzt. Dass dabei nicht an einen mystisch wirkenden *horror vacui* gedacht wird, ist bei der Physik dieser Schule selbstverständlich.

Vielmehr soll jene Wirkung dadurch hervorgebracht werden, dass jeder Körper beständig von allen Seiten von Stössen der Luftatome getroffen wird und daher nach derjenigen Richtung weichen muss, in welcher eine Lücke sich bietet, wenn nicht entweder sein Gewicht zu gross, oder dagegen seine Dichtigkeit so gering ist, dass die Luftströme unbehindert durch die Poren des Körpers ihren Weg nehmen können. Hieraus wird uns denn auch klar gemacht, weshalb gerade das Eisen so heftig vom Magnet angezogen wird. Unser Lehrgedicht führt dies einfach auf seine Structur und sein specifisches Gewicht zurück, indem die übrigen Körper theils, wie das Gold, zu schwer seien, um durch jene Ströme bewegt, und durch den luftleeren Raum an den Magnetstein herangedrängt zu werden, theils wie das Holz, so porös, dass die Ströme frei und also ohne mechanischen Anstoss hindurch fliegen können.

Bei dieser Erklärung lässt sich noch vieles fragen, allein die ganze Art und Weise die Sache anzufassen, zeichnet sich vor den Hypothesen und Theorien der aristotelischen Schule vortheilhaft aus durch ihre Anschaulichkeit. Zunächst fragt man, wie es möglich sei, dass die Ausflüsse des Magneten die Luft vertreiben,

ohne durch den gleichen Stoss das Eisen zurückzuhalten. Auch hätte wohl durch ein leichtes vergleichendes Experiment constatirt werden können, dass in den Raum wirklich verdünnter Luft nicht nur Eisen, sondern auch andere Körper hineingetrieben werden; allein gerade der Umstand, dass man solche Einwände erheben kann, zeigt, dass der Erklärungsversuch einen fruchtbaren Boden betritt, während mit der Annahme verborgener Kräfte, specifischer Sympathieen und ähnlichen Auskunftsmitteln, gleich alles weitere Nachdenken niedergeschlagen wird.

Freilich zeigt uns das gleiche Beispiel auch, warum es im Alterthum mit dieser Art von Naturforschung nicht vorwärts wollte. Fast alle wirklichen Leistungen der antiken Naturforschung sind *mathematischer* Art, so in der Astronomie, in der Statik und Mechanik und in den Anfängen der Optik und Akustik. Ausserdem sammelte sich in den beschreibenden Naturwissenschaften ein bedeutendes Material; allein allenthalben, wo es gegolten hätte, von der Anschauung ausgehend durch Variation und Combination von Beobachtungen zur Entdeckung der Gesetze zu gelangen, blieben die Alten zurück. Den Idealisten fehlte der Sinn und das Interresse für die concrete Erscheinung; die Materialisten waren nur zu sehr geneigt, bei der einzelnen Anschauung stehen zu bleiben und sich mit der nächstliegenden Erklärung zu begnügen, statt der Sache auf den Grund zu gehen.

(17) Durch die Kritik Zeller's und Anderer sind die roheren Anschauungen von einer Lehrmeisterrolle des Orients wohl für immer beseitigt; dagegen dürften die Bemerkungen Zeller's über den Einfluss der gemeinsamen indo-germanischen Abstammungen und der fortdauernden nachbarschaftlichen Berührung wohl durch den Fortgang der orientalischen Studien eine erhöhte Bedeutung gewinnen. Spieciell in Beziehung auf die Philosophie ist zu bemerken, dass Zeller offenbar den Zusammenhang derselben mit der allgemeinen Culturentwicklung unterschäzt und die speculativen Gedanken zu sehr isolirt. Ist unsere Anschauung vom engsten Zusammenhange der Speculation mit religiöser Aufklärung und mit dem Beginn wissenschaftlichen Denkens überhaupt richtig, so kann der Impuls zu dieser veränderten Denkweise aus dem Orient gekommen sein, aber in Griechenland, vermöge des günstigeren Bodens, edlere Früchte gezeitigt haben. So sagt auch Lewes: "Die Thatsache gibt uns zu denken, dass die Morgendämmerung der wissenschaftlichen Speculation in Griechenland mit einer grossen religiösen Bewegung im Orient zusammenfällt." Umgekehrt können auch sehr wohl einzelne philosophische Ideen aus dem Orient nach Griechenland gekommen und dort eben deshalb entwickelt worden sein, weil die geeigneten Culturzustände dafür aus eigener griechischer Entwicklung vorhanden waren. Die Historiker werden sich eben auch naturwissenschaftliche Anschauungen aneignen müssen. Der rohe Gegensatz von Originalität und Ueberlieferung ist nicht mehr zu brauchen. Ideen, wie organische Keime, fliegen weit, aber nur der rechte Boden bringt sie zur Entwicklung und gibt ihnen oft höhere Formen. Damit ist natürlich die Entstehung der griechischen Philosophie ohne solche Anregungen nicht ausgeschlossen, wohl

aber die Frage der Originalität in ein ganz anderes Licht gestellt. Die wahre Unabhängigkeit der hellenischen Cultur ruht in ihrer *Vollendung*, nicht in ihren Anfängen.

(18) *Julien Offray de la Mettrie*, oder gewöhnlich kurz Lamettrie, ist einer der geschmähtesten Namen der Literaturgeschichte, aber ein wenig gelesener, Wenigen, die ihn an geeigneter Stelle ebenfalls zu schmähen für gut fanden, auch nur oberflächlich bekannter Schriftsteller. Diese Tradition stammt schon aus den Kreisen seiner Zeitgenossen, um nicht zu sagen seiner Gesinnungsgenossen. Lamettrie war der Prügeljunge des französischen Materialismus im achtzehnten Jahrhundert. Wer nur immer den Materialismus feindlich berührte, stiess auf ihn als den extremsten dieser Richtung; wer selbst sich dem Materialismus in seinen Ansichten näherte, deckte sich den Rücken gegen die schlimmsten Vorwürfe, indem er Lamettrie einen Tritt gab. Es war dies um so bequemer, da Lamettrie nicht nur der extremste der französischen Materialisten war, sondern auch *der Zeit nach der Erste*. Der Scandal war daher doppelt gross und man konnte Jahrzehnte lang mit tugendhafter Miene auf diesen Verbrecher hinweisen, während man sich seine Ideen allmälig aneignete; man konnte ungestraft später als eigenes Product verkaufen, was man von Lamettrie gelernt hatte, weil man sich von ihm mit einer Einstimmigkeit und einer Energie losgegesagt hatte, welche das Urtheil der Zeitgenossen verwirrte.

Bringen wir vor allen Dingen die *Chronologie* in Ordnung! *Hegel's* Initiative in der Geschichte der Philosophie verdanken wir das Erbtheil seiner zahllosen Willkürlichkeiten von "Fehlern," wenigstens in der Mehrzahl kann man hier eigentlich nicht reden, denn Hegel construirte bekanntlich die wahre Reihenfolge der Begriffe aus dem Princip und wusch seine Hände in Unschuld, wenn die Natur das Versehen gemacht hatte, einen Mann oder ein Buch einige Jahre zu früh oder zu spät auf die Welt kommen zu lassen. Seine Schule ist ihm hierin nachgefolgt, und selbst Männer, welche das Recht zu diesem gewaltsamen Verfahren nicht mehr anerkennen, stehen doch noch unter dem Einflusse seiner Folgen. So verdanken wir z. B. *Zeller* die bewusste Beseitigung fast aller dieser Verhöhnungen der Chronologie aus der Geschichte der Philosophie der Griechen und auch in seiner Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz tritt allenthalben das Bestreben hervor, dem wirklichen Gange der Dinge gerecht zu werden. Wo er aber beiläufig den französischen Materialismus berührt, da erscheint dieser trotz aller Vorsichtigkeit des Ausdrucks doch noch schlechthin als Consequenz "des Sensualismus," welchen Condillac aus dem Locke'schen Empirismus entwickelte. Aber Zeller hebt wenigstens beiläufig hervor, dass Lamettrie diese Consequenz schon *vor der Mitte des Jahrhunderts* zog. Die gewöhnliche Schablone ist die, dass Hobbes, einer der einflussreichsten und originellsten Denker der Neuzeit, ganz übergangen, in die Geschichte des Staatsrechts verwiesen oder als ein blosser Nachhall von Baco behandelt wird. Dann erscheint Locke, der den "Hobbismus" seiner Zeit popularisirt und seine Ecken

abschleift, als origineller Stammvater einer doppelten Entwicklungsreihe, einer englischen und einer französischen. In der letzteren folgen sich am Schnürchen des Systems Voltaire, Condillac, die Encyklopädisten, Helvetius und zuletzt — Lamettrie und Holbach. So sehr hat man sich an diese Reihenfolge gewöhnt, dass *Kuno Fischer* sogar gelegentlich einmal *Lamettrie* zum *Holbachianer* macht! Diese Schalone erstreckt ihren Einfluss weit hinaus über die Grenzen der Geschichte der Philosophie. *Hettner* vergisst seine eigenen chronologischen Angaben, indem er behauptet, Lamettrie habe "hauptsächlich *durch Diderot's Pensées philosophiques* angeregt, 1745 die *Histoire naturelle de l'ame*, und 1748 *l'Homme machine*" geschrieben; und in *Schlosser's* Weltgeschichte kann man lesen, Lamettrie sei ein sehr unwissender Mensch gewesen, welcher die Keckheit hatte, fremde Erfindungen und Wahrnehmungen für die seinigen auszugeben. Wenn nun nicht fasst in allen Fällen, wo wir eine auffallende Aehnlichkeit der Gedanken bei Lamettrie und einem berühmteren Zeitgenossen finden, der erstere die unbestrittene Priorität für sich hätte!

Lamettrie war schon den *Lebensjahren* nach einer der ältesten unter den Schriftstellern der französischen Aufklärungsperiode. Ausser Montesquieu und Voltaire, die einer früheren Generation angehören, sind fast alle jünger, als er. Buffon, Lamettrie, Rousseau, Diderot, Helvetius, Condillac, d'Alembert folgen einander in dieser Ordnung und in kleinen Abständen von 1707 bis 1717; Holbach ist erst 1723 geboren. Als dieser in seinem gastfreien Hause jenen Kreis geistreicher Freidenker vereinigte, den man als die "Halbach'sche Gesellschaft" bezeichnet, war Lamettrie längst nicht mehr unter den Lebenden. Auch als *Schriftsteller*, zumal in Beziehung auf die uns beschäftigenden Fragen, steht Lamettrie im Anfang der ganzen Reihe. *Buffon* begann die Herausgabe seines grossen naturhistorischen Werkes im Jahre 1749 mit den drei ersten Bänden; aber erst im vierten Bande entwickelte er den Gedanken der principiellen Einheit in der Mannichfaltigkeit der Organismen, einen Gedanken, der bei Maupertius in einer pseudonymen Schrift von 1757, bei Diderot in den *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754, wiederkehrt, während wir ihn bei Lamettrie schon im "*Homme plante*" von 1748 in grosser Klarheit und Bestimmtheit entwickelt finden. Lamettrie war zu dieser Schrift durch Linné's eben (1747) erschienenes bahnbrechendes Werk über die Classen der Pflanzen angeregt, wie wir denn überhaupt in allen seinen Schriften stets die Spuren eifriger Verfolgung der neuesten wissenschaftlichen Forschungen finden. Lamettrie citirt Linné; keiner der späteren hält es für nöthig, Lamettrie zu citiren, den sie doch unzweifelhaft gelesen haben. Wer hier mit Verachtung der Chronologie im Strome der Ueberlieferung schwimmt, wird natürlich den "unwissenden" Lamettrie sich mit fremden Federn schmücken lassen!

Rosenkranz gibt in seinem Werke über Diderot beiläufig eine in der Hauptsache richtige Uebersicht des Lebens und der Schriften Lamettrie's. Er erwähnt auch die Naturgeschichte der Seele vom Jahre 1745. Das hindert ihn aber nicht, den Locke'schen Sensualismus, "wie *Condillac* denselben von Paris

aus in Frankreich einführte," für den "wahren principiellen Ausgang des französischen Materialismus" zu erklären, worauf sofort die Notiz folgt, dass Condillac's erstes Werk im Jahre 1746 erschien. Der Ausgangspunkt erscheint also später, als die letzte Consequenz, denn in der "Naturgeschichte der Seele" ist der Materialismus nur noch mit einem sehr durchsichtigen Schleier verhüllt. Im gleichen Werke finden wir eine Idee, welche aller Wahrscheinlichkeit nach zu Condillac's empfindender Statue den Anstoss gegeben hat.

So viel einstweilen zur Steuer der Wahrheit! Dass der wahre Zusammenhang so lange enstellt werden konnte, ist nächst dem Einfluss Hegel's und seiner Schule wohl hauptsächlich dem Aergerniss zuzuschreiben, welches Lamettrie's Angriffe auf die christliche *Moral* erregten. Man vergass darüber seine theoretischen Werke, und gerade die rührigsten und ernsthaftesten, darunter die Naturgeschichte der Seele, wurden am vollständigsten vergessen. Viele tadelnde Urtheile über Lamettrie als Mensch und Schriftsteller galten eigentlich nur seinen Schriften ethischen Inhalts. Jene vergessenen Schriften sind keineswegs so inhaltleer und oberflächlich, wie man sich gewöhnlich einbildet, aber allerdings zog Lamettrie, zumal in den letzten Jahren seines Lebens, mit besonderem Eifer den Kampf gegen die Fesseln der Sittlichkeit mit in den Bereich seines Strebens. Dieser Umstand, verbunden mit der herausfordernden Absichtlichkeit, mit der er den Menschen schon im Titel seines Hauptwerkes, als "Maschine" hinstellt, hat wohl vorzüglich dazu beigetragen, den Namen Lamettrie's zu einem Schreckbild zu machen, bei dem auch die tolerantesten Schriftsteller keinen günstigen Zug mehr anerkennen wollen, und dessen Verhältniss zu *Friedrich dem Grossen* als ganz besonders ärgerlich betrachtet wird. Und dennoch war Lamettrie, trotz seiner cynischen Schrift über die Wollust und trotz seines Todes in Folge unmässigen Verschlingens einer Pastete, wie uns scheinen will, eine edlere Natur als Voltaire und Rousseau; freilich auch ungleich schwächer als diese zweideutigen Heroen, deren gährende Kraft das ganze 18. Jahrhundert bewegte, während Lamettrie's Wirksamkeit auf einen ungleich engeren Raum beschränkt blieb.

De la Mettrie könnte also vielleicht der Aristipp des neueren Materialismus genannt werden: allein die Wollust, welche er als Zweck des Lebens schildert, verhält sich zu Aristipps Ideal, wie eine Statue Poussins zur medicinischen Venus. Seine berüchtigsten Erzeugnisse haben weder grosse sinnliche Energie, noch verführerischen Schwung und scheinen fast in pedantischer Befolgung eines einmal ergriffenen Grundsatzes künstlich gemacht. Friedrich der Grosse schreibt ihm, gewiss nicht ohne allen Grund, eine unerschütterliche, natürliche Heiterkeit und Gefälligkeit zu, und rühmt ihn als eine reine Seele und einen ehrenhaften Charakter. Bei alledem wird jedoch der Vorwurf der Leichtfertigkeit an diesem Charakter haften bleiben. Als Freund mag er gefällig und aufopfernd gewesen sein; als Feind war er, wie es besonders Albrecht von Haller erfahren musste, boshaft und niedrig in der Wahl seiner Mittel.

Lamettrie wurde geboren zu St. Malo, den 25. December 1709. Sein Vater betrieb ein Handelsgeschäft, das ihn in den Stand setzte, seinem Sohne eine gute

Erziehung zu geben. Als dieser seine akademischen Vorstudien absolvirte, zeichnete er sich so aus, dass er sämmtliche Preise erhielt. Seine Gaben waren vorzüglich rhetorischer und poetischer Natur. Er liebte die schöne Natur leidenschaftlich; allein sein Vater bedachte, dass ein Geistlicher besser zu leben habe als ein Dichter und bestimmte ihn für den Dienst der Kirche. Er wurde nach Paris geschickt, wo er unter einem Jansenistischen Professor die Logik studirte, und in die Ansichten dieses Lehrers arbeitete er sich so hinein, dass er selbst eifriger Jansenist wurde. Er soll sogar ein Buch geschrieben haben, welches den Beifall dieser Partei davontrug. Ob er auch die schwärmerische Sittenstrenge und Neigung zu pietistischen Bussübungen, durch welche die Jansenisten sich auszeichneten, sich angeeignet habe, wird uns nicht überliefert. Jedenfalls kann diese Richtung bei ihm nicht von grosser Dauer gewesen sein.

Bei einem Aufenthalte in seiner Vaterstadt St. Malo machte ein dortiger Arzt ihm Neigung zum Studium der Medicin und es gelang dem Vater beizubringen, "dass ein gutes Recept mehr eintrage, als eine Absolution." Mit grossem Eifer warf der junge Lamettrie sich auf die Physik und Anatomie, promovirte in Rheims und lebte eine Zeit lang als praktischer Arzt, bis es sich im Jahre 1733, gelockert durch den Ruf des grossen Boerhaave, zu erneutem Studium nach Leyden begab.

Um Boerhaave war damals, obgleich er bereits nicht mehr las, eine seltene Schule strebsamer junger Aerzte versammelt. Die Leydener Universität bildete einen Mittelpunkt medicinischer Studien, wie er vielleicht nie wieder bestanden hat. Um Boerhaave selbst schaarten sich seine Schüler mit einer unbegrenzten Verehrung. Der grosse Ruf dieses Mannes hatte ihm bedeutende Reichthümer erworben, zwischen denen er so schlicht und einfach lebte, dass nur seine grosse Wohlthätigkeit und Freigebigkeit Zeugniss davon gab. Man rühmte ausser seiner eminenten Lehrgabe vornehmlich seinen Charakter, sogar seine Frömmigkeit, obwohl er in dem Ruf des Atheismus gestanden und seine theoretischen Ansichten schwerlich jemals geändert hatte. Auch Boerhaave nämlich, wie Lamettrie, hatte mit der theologischen Laufbahn begonnen, die er wegen seiner unverhohlenen Anhänglichkeit an die Spinozistische Philosophie hatte verlassen müssen; denn Spinozismus galt den Theologen für Atheismus.

Zur Medicin übergegangen, war der gediegene, durchaus auf das Positive gerichtete Geist des grossen Meisters weit entfernt davon, auf Grund seiner naturalistischen Weltanschauung mit den Vertretern andrer Principien Händel zu suchen. Ihm genügte sein Wirken und Streben, aber dennoch kann seine ganze Richtung der Verbreitung materialistischer Anschauungen unter seinen Schülern nur günstig gewesen sein.

Frankreich war damals in der Medicin, im Verhältniss zu England, den Niederlanden und Deutschland, entschieden zurück. Daher unternahm Lamettrie eine Reihe von Uebersetzungen Boerhaave'scher Werke, um einer besseren Methode Eingang zu verschaffen; einige eigene Schriften folgten, und bald war er mit den unwissenden Autoritäten von Paris in bittere Händel verwickelt. Unter-

dessen praktisirte er mit grossem Erfolg in seiner Vaterstadt, zugleich unablässig mit der medicinischen Literatur beschäftigt. Der positive Geist seines Lehrers wich nicht sobald, und obschon er bei seiner sanguinischen Unruhe bereits medicinische Händel zur Genüge hatte, so liess er doch die Philosophie noch ruhen.

Im Jahre 1742 kam er nach Paris und erhielt dort durch einflussreiche Empfehlungen eine Stelle als Militärarzt bei der Garde. Als solcher machte er einen Feldzug in Deutschland mit, und dieser Feldzug entschied über seine zukünftige Richtung. Er wurde nämlich von einem hitzigen Fieber überfallen, und benutzte diese Gelegenheit, um über den Einfluss der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst Beobachtungen anzustellen. Er kam zu dem Resultate, dass das Denken nichts sei, als eine Folge der Organisation unserer Maschine. Von diesem Gedanken erfüllt, versuchte er während seiner Genesung mit Hülfe der Anatomie die geistigen Functionen zu erklären, und er liess seine Vermuthungen unter dem Titel einer "Naturgeschichte der Seele" drucken. Der Regimentsfeldprediger schlug Lärm, und bald erhob sich wider ihn ein allgemeiner Schrei der Entrüstung. Seine Bücher wurden als ketzerisch erkannt, und er konnte nicht ferner Arzt der Garde sein. Unglücklicherweise hatte er sich um dieselbe Zeit verleiten lassen, einem Freunde zu liebe, der gerne Leibarzt des Königs werden wollte, auf die Concurrenten desselben, die berühmtesten Pariser Aerzte, eine Satyre zu schreiben. Vornehme Freunde riethen ihm, sich dem allgemeinen Rachebedürfniss zu entziehen, und er floh im Jahre 1746 nach Leyden. Hier schrieb er sofort eine neue Satyre auf die Charlatanerie und Unwissenheit der Aerzte, und bald darauf (1748) erschien auch sein "*Homme machine*."

Die "Naturgeschichte der Seele" beginnt damit zu zeigen, dass noch kein Philosoph, von Aristoteles bis auf Malebranche, uns vom Wesen der Seele habe Rechenschaft geben können. Das Wesen der Menschen- und der Thierseele wird stets so unbekannt bleiben, wie das Wesen der Materie und der Körper. Die Seele ohne Körper ist wie die Materie ohne alle Form; man kann sie nicht begreifen. Seele und Körper sind zusammen, und in demselben Augenblick gebildet worden. Wer dagegen die Eigenschaften der Seele erkennen will, muss vorher diejenigen des Körpers studiren, dessen Lebensprincip die Seele ist.

Diese Betrachtung führt darauf, dass es keine sichern Führer gibt, als die Sinne: "Das sind meine Philosophen." Wie sehr man sie auch schmähen möge; auf sie muss man doch immer zurückkommen, sobald man die Wahrheit ernsthaft erkennen will. Untersuchen wir daher redlich und unparteiisch, was unsere Sinne entdecken können an der Materie, an den Körpern und besonders an den Organismen; aber ohne etwas zu sehen, was nicht da ist! Die Materie ist für sich passiv; sie hat nur eine Kraft der Trägheit. Wo wir daher Bewegung sehen, müssen wir dieselbe auf ein bewegendes Princip zurückführen. Finden wir also im Körper ein bewegendes Princip, welches macht, dass das Herz schlägt, dass die Nerven empfinden und dass das Gehirn denkt, so werden wir dieses als Seele bezeichnen.

Bis dahin scheint der Standpunkt, welchen Lamettrie einnimmt, zwar empi-

ristisch, aber nicht eben materialistisch zu sein. Im Folgenden wird jedoch auf eine sehr feine Weise, unter beständigem Anschluss an schalastische und cartesische Schulbegriffe, allmälig in den Materialismus übergelenkt. Lamettrie erörtert das Wesen der Materie, ihr Verhältniss zur Form zur Ausdehnung, ihre passiven Eigenschaften und endlich ihre Fähigkeit *zur Bewegung und zur Empfindung*, scheinbar in Uebereinstimmung mit den am allgemeinsten angenommenen Schulbegriffen, die er mit sehr enger Bezeichnung den Philosophen des Alterthums zuschreibt, als ob diese in der Hauptsache alle einverstanden gewesen wären. Er macht auf den strengen Unterschied der Alten zwischen *Substanz* und *Materie* aufmerksam, um diesen Unterschied um so sicherer aufzuheben. Er redet von den *Formen*, durch welche die an sich passive Materie erst ihre Bestimmtheit und ihre Bewegung erhällt, um diese Formen auf einen kleinen Umwege zu blossen Eigenschaften des Stoffes zu machen, welche dem Stoff unveräusserlich zukommen, und von seinem Wesen unzertrennlich sind.

Der Hauptpunkt hierbei ist, wie schon im Stratonismus, die Beseitigung des "*primum movens immobile*," des aristotelischen *ausserweltlichen*, die Welt bewegenden *Gottes*. Die Materie wird erst durch die Form zur bestimmten Substanz, aber woher erhällt sie die Form? Von einer andern Substanz, welche ebenfalls materieller Natur ist. Diese wieder von einer anderen und so ins Unendliche, das heisst: wir kennen die Form nur als verbunden mit der Materie. In dieser unauflöslichen Verbindung von Form und Stoff wirken die Dinge, einander umformend, aufeinander ein, und *ebenso verhält es sich mit der Bewegung*. Nun ist nur die *abstracte*, getrennt *gedachte* Materie jenes passive Wesen; die *concrete*, die *wirkliche* Materie ist nie ohne Bewegung, wie sie nie ohne Form ist; sie ist also in Wahrheit mit der Substanz identisch. Wo wir die Bewegung nicht wahrnehmen, ist sie doch potentiell verhanden, wie die Materie auch der Möglichkeit nach ("*en puissance*") alle Formen in sich enthält. Ein Agens ausserhalb der materiellen Welt anzunehmen, liegt nicht der mindeste Grund vor. Ein solches wäre nicht einmal ein "Ens rationis" (*être de raison*). *Descartes*' Annahme, dass *Gott* die einzige Ursache der Bewegung ist, hat für die Philosophie, welche Evidenz verlangt, gar keine Bedeutung; es ist nur eine Hypothese, die er nach dem Lichte des Glaubens gebildet hat. Es schliesst sich daran der Beweis, dass der Materie auch die Fähigkeit zu *empfinden* zukomme. Hier ist der eingeschlagene Weg, der, dass diese Ansicht als die ursprüngliche und natürliche nachgewiesen wird, der gegenüber nur die Fehler der Neueren, besonders Descartes', der sie bekämpft hatte, nachzuweisen sind. Das Verhältniss des Menschen zum Thier, die grosse Blösse der Cartesianischen Philosophie, tritt dabei natürlich in den Vordergrund. Sehr fein bemerkt Lamettrie, dass ich im Grunde nur meiner eigenen Empfindung unmittelbar gewiss bin. Dass andere Menschen auch empfinden, schliesse ich mit weit grösserer Ueberzeugungskraft aus dem Ausdruck ihrer Empfindungen in Geberden und Tönen, als aus der articulirten Rede. Jene energische Sprache der Gemüthsbewegungen ist aber bei den Thieren dieselbe, wie bei den Menschen und sie hat weit mehr Beweiskraft, als alle Sophismen

Descartes." Wollte man mit der Verschiedenheit der äusseren Gestalt argumentiren, so zeigt uns dagegen die *vergleichende Anatomie*, dass die innere Organisation des Menschen und der Thiere eine vollkommene Analogie darbietet. Wenn es uns einstweilen unfassbar bleibt, wie die Fähigkeit zu empfinden ein Attribut der Materie sein könne, so steht es damit, wie mit tausend andern Räthseln, bei welchen wir, nach einem Gedanken von *Leibnitz*, statt der Sache nur den Schleier sehen, welche sie verbirgt. Ungewiss ist, ob die Materie *an sich* die Fähigkeit hat, zu empfinden, oder ob sie dieselbe nur in der Form der Organismen erlangt; aber auch in diesem Falle muss die Empfindung wie die Bewegung, wenigstens *der Möglichkeit nach*, aller Materie zukommen. So dachten die Alten, deren Philosophie überhaupt von allen Urtheilsfähigen den unvollkommenen Versuchen der Neueren vorgezogen wird.

Darauf geht Lamettrie zu der Lehre von den substanziellen Formen über, und auch hier bewegt er sich noch in den überlieferten Begriffen. Er geht auf die Anschauung ein, dass wirklich erst die Formen die Dinge verwirklichen, weil dieselben ohne Form, d. h. ohne qualitative Bestimmtheit nicht das sind, was sie sind. Unter substanziellen Formen verstand man diejenigen Formen, welche die wesentlichen Eigenschaften der Körper bestimmen; unter accidentiellen, die Formen der zufälligen Modificationen. In den lebenden Körpern haben die alten Philosophen mehrere Formen unterschieden: die vegetative Seele, die sensitive, und für den Menschen die rationale.

Alle Empfindungen kommen uns zu durch die Sinne, und diese stehen mit dem Gehirn, dem Ort der Empfindung, in Verbindung durch die Nerven. In den Nervenröhrchen bewegt sich ein Fluidum, der *esprit animal*, Lebensgeist, dessen Dasein Lamettrie als durch Experimente festgestellt ansieht. Es entsteht also keine Empfindung, wenn nicht eine Veränderung in ihrem Organe hervorgebracht wird, durch welche die Lebensgeister afficirt werden, die alsdann der Seele die Empfindung zuführen. Die Seele empfindet nicht an den Stellen, wo sie zu empfinden glaubt, sondern sie deutet die Qualität der Empfindungen auf einen Ort ausserhalb. Dennoch können wir nicht wissen, *ob nicht die Substanz der Organe auch empfindet; allein dies kann nur ihr selbst bekannt sein, nicht dem ganzen Thier*. Ob die Seele nur einen Punkt einnimmt, oder einen Bezirk, wissen wir nicht, da aber nicht alle Nerven im Gehirn in einen Punkt zusammenlaufen, so ist ersteres unwahrscheinlich. Alle Kenntnisse sind in der Seele nur in dem Augenblick, in welchem dieselbe von ihnen afficirt ist: alle Aufbewahrung derselben ist *auf organische Zustände zurückzuführen*.

So führt die Naturgeschichte der Seele, von den gewöhnlichen Begriffen ausgehend, allmälig zum Materialismus hin, und endlich nach einer Reihe von Kapiteln wird geschlossen, *dass also das, was empfindet, auch materiell sein muss*.

Wie dies zugeht, weiss Lamettrie auch nicht, allein warum soll man (nach Locke) die Allmacht des Schöpfers wegen unserer Unwissenheit beschränken? Gedächtniss, Einbildungskraft, Leidenschaften u. s. w., werden sodann durchaus materialistisch erklärt.

Der bedeutend kürzere Abschnitt von der vernünftigen Seele behandelt die Freiheit, die Reflexion, die Urtheilskraft u. s. w., in derselben zum Materialismus möglichst hinleitenden, aber mit dem Resultate zurückhaltenden Weise, bis schliesslich ein Kapitel folgt, welches überschrieben ist: "Dass der religiöse Glaube allein uns in der Annahme der vernünftigen Seele bestärken kann." Allein gerade dieses Kapitel macht sich zur Aufgabe, zu zeigen, wie man in der Metaphysik und in der Religion dazu kam, eine Seele anzunehmen, und schliesst damit, dass die wahre Philosophie frei bekenne, dass das unvergleichliche Wesen, welches man mit dem schönen Namen Seele schmückt, ihr unbekannt sei. Hierbei wird auch Voltaire's Wort erwähnt, "Ich bin Körper, und ich denke," und Lamettrie verweist mit Vergnügen auf die Art, wie Voltaire den Schulbeweis für den Satz, dass keine Materie denken könne, verspottet. Nicht ohne Interesse ist das letzte Kapitel, welches die Ueberschrift trägt: "Geschichten, welche bestätigen, dass alle Vorstellungen von den Sinnen stammen." Der Taubstumme von Chartres, der plötzlich das Gehör wieder erhielt und reden lernte, und der dann sich ohne jegliche religiöse Vorstellung zeigte, obwohl er von Jugend auf zu allen religiösen Ceremonien und Geberden abgerichtet war; der Blindgeborene von Cheselden, der nach der Operation zuerst nur ein buntes Licht sah, ohne eine Kugel von einem Würfel unterscheiden zu können; Amman's Methode des Taubstummen Unterrichtes werden vorgeführt und nicht ohne Sorgfalt und Umsicht besprochen. Kritiklos, wie man damals pflegte, trägt er dagegen eine Reihe Geschichten verwildeter Menschen vor, und schildert den Orang-Utang nach sehr übertriebenen Berichten als ein Geschöpf von fast völlig menschlicher Gestalt. Allenthalben wird die Folgerung gezogen, dass nur die durch die Sinne vermittelte Bildung den Menschen zum Menschen macht, und ihm das gibt, was wir Seele nennen, während eine Entwicklung des Geistes von innen heraus gar nicht stattfindet.

Wie der Verfasser des Briefwechsels vom Wesen der Seele es nicht lassen kann, Melanchton in sein System hineinzuziehen, so greift Lamettrie auf den Kirchenvater *Arnobius* zurück, dessen Schrift, *Adversus gentes*, er eine Hypothese entnimmt, die vielleicht das Urbild zu der Menschenstatue geworden ist, welche bei Dinderot, Buffon und namentlich bei Condillac ihre Rolle spielt.

Man nehme an, dass in einem schwach beleuchteten unterirdischen Gemach, von welchem jeder Schall und jeder Sinneseindruck fern gehalten wird, ein neugeborenes Kind von einer nackten und immer schweigenden Amme nothdürftig geflegt und so ohne irgend eine Kenntniss der Welt und des Menschenlebens grossgezogen werde bis zum Alter von zwanzig, dreissig oder gar vierzig Jahren. Dann erst soll dieser Mensch seine Einsamkeit verlassen. Man frage ihn nun, was er in seiner Einsamkeit gedacht, und wie er bis dahin genährt und erzogen worden sei. Er wird nichts antworten; nicht einmal wissen, dass die an ihn gerichteten Laute etwas zu bedeuten haben. Wo ist nun jener unsterbliche Theil der Gottheit? Wo ist die Seele, die so gelehrt und aufgeklärt in den Körper eindringt?

Wie Condillac's Statue, so soll nun dies Wesen, welches vom Menschen nur

die Gestalt und die physische Organisation hat, durch den Gebrauch der Sinne Empfindungen erhalten, die sich allmälig ordnen und der Unterricht soll das Uebrige thun, um ihm die Seele zu geben, zu der nur die Anlage in der physischen Organisation schlummert. — Hat auch Cabanis, als Schüler Condillac's, diese unnatürliche Annahme mit Recht beseitigt, so muss man derselben doch, gegenüber der so äusserst schwachen Begründung der Cartesischen Lehre, von den angeborenen Ideen eine gewisse Berechtigung einräumen.

Zum Schluss stellt Lamettrie die Sätze auf: "Keine Sinne, keine Ideen." Je weniger Sinne, desto weniger Ideen." "Wenig Erziehung, wenig Ideen." "Keine Sinneseindrücke, keine Ideen." — So langt er ganz allmälig bei seinem Ziele an, und schliesst zuletzt: "Also hängt die Seele wesentlich von den Organen des Leibes ab, mit welchen sie sich bildet, wächst, abnimmt: "*Ergo participem leti quoque convenit esse.*"

Ganz anders geht die Schrift zu Werke, welche es schon im Titel ausspricht, dass der *Mensch eine Maschine* sei. War die Naturgeschichte der Seele vorsichtig, fein angelegt, und allmälig mit ihren Resultaten überraschend, so wird hier die letzte Consequenz an der Spitze des Werkes ausgesprochen. Liess sich die Naturgeschichte der Seele auf die ganze Aristotelische Metaphysik ein, um nur allmälig zu zeigen, dass dieselbe eine leere Form sei, in die man auch einen materialistischen Inhalt giessen könne, so ist hier von all jenen feinen Distinctionen nicht mehr die Rede; im Punkte der substantiellen Formen polemisirt Lamettrie gegen sich selber; schwerlich, weil er seine Ansicht wesentlich geändert hätte, sondern weil er dadurch seinen Namen, den er möglichst zu verbergen suchte, noch mehr den Verfolgern entziehen zu können hoffte. Auch die Form der beiden Werke unterscheidet sich wesentlich. Während die Naturgeschichte der Seele eine regelmässige Eintheilung in Capitel und Paragraphen befolgt, ergiesst sich "der Mensch als Maschine" in einen ununterbrochenen Strom der Rede.

Mit allem Schmuck rhetorischer Prosa ausgestattet, sucht dieses Werk ebenso sehr zu überreden als zu beweisen; es ist mit Bewusstsein und Absicht geschrieben, um unter den Kreisen der Gebildeten eine leichte Aufnahme und rasche Verbreitung zu finden; ein polemisches Stück, bestimmt einer Ansicht Bahn zu machen, nicht eine Entdeckung zu beweisen. Bei alledem versäumte Lamettrie nicht, sich auf eine breite naturwissenschaftliche Basis zu stützen. Thatsachen und Hypothesen, Argumente und Declamationen: Alles ist versammelt um dem nämlichen Zwecke zu dienen.

Sei es um seinem Werke mehr Eingang zu verschaffen, sei es um sich mehr zu verbergen, gab Lamettrie demselben eine Widmung an Albrecht von Haller bei. Diese Widmung, die Haller desavouirte, gab Veranlassung, dass auch der persönliche Streit dieser Männer sich in die wissenschaftliche Frage mischte. Dessenungeachtet liess Lamettrie diese Dedication, die er für ein Meisterstück seiner Prosa hielt, auch vor späteren Ausgaben des Werkes wieder abdrucken. Der Inhalt jener Widmung ist eine begeisterte Lobrede des Vergnügens an den Wissenschaften und Künsten.

Das Werk selbst beginnt mit der Erklärung, dass es einem Weisen nicht genügen dürfe, die Natur und die Wahrheit zu *erforschen;* er müsse es wagen, sie zu Gunsten der Wenigen, die denken wollen und können, auch zu *verkündigen;* die grosse Masse ist unfähig, sich zur Wahrheit zu erheben. Alle Systeme der Philosophen reduciren sich rücksichtlich der menschlichen Seele auf zwei; das ältere ist der Materialismus, das zweite ist Spiritualismus. Wenn man mit Locke fragt, ob die Materie denken könne, so ist das nicht anders, als wenn man fragt, ob die Materie die Stunden zeigen könne. Es wird darauf ankommen, ob sie es ihrer eigenen Natur gemäss kann.

Leibnitz hat mit seinen Monaden eine unverständliche Hypothese aufgestellt. Er hat die Materie spiritualisirt, statt die Seele zu materialisiren."

Descartes hat denselben Fehler gemacht, und zwei Substanzen aufgestellt, als ob er sie gesehen und gezählt hätte. Die Klügsten haben gesagt, dass die Seele sich nur durch das Licht des Glaubens erkennen kann. Wenn sie nun dennoch als vernünftige Wesen sich das Recht vorbehalten, zu prüfen, was die Schrift unter dem Worte Geist versteht, womit sie die menschliche Seele bezeichnet, so gerathen sie dabei mit den Theologen in Widerspruch, wie diese mit sich selbst. Denn, wenn es einen Gott gibt, so hat derselbe ebensowohl die Natur, als die Offenbarung geschaffen; er hat uns die eine gegeben, um die andere zu erklären, und die Vernunft, um sie in Uebereinstimmung zu bringen. Beide können sich nicht widersprechen, wenn Gott nicht ein Betrüger sein soll. Gibt es also eine Offenbarung, so darf sie der Natur nicht widersprechen. Als Beispiel einer frivolen Einwendung gegen diesen Gedankengang citirt Lamettrie die Worte des Abbé Pluche, der in seinem "*Spectacle de la Nature*" in Bezug auf Locke bemerkt hatte: "Es ist erstaunlich, dass ein Mensch, der unsere Seele so weit erniedrigt, dass er sie für eine *Seele von Koth* hält (es ist Locke gemeint), es wagt, die Vernunft als souveräne Richterin über die Mysterien des Glaubens aufzustellen; denn welch' merkwürdige Vorstellung würde man vom Christenthum haben, wenn man seiner Vernunft folgen wollte?" Gegen diese kindische Art der Polemik, die leider auch heutzutage noch oft gegen den Materialismus erhoben wird, zieht Lamettrie mit vollkommenem Recht zu Felde. Der Werth der Vernunft hängt nicht von dem Worte "Immaterialität" ab, sondern von ihren Leistungen. Wenn eine Seele von Koth "die Beziehungen und die Reihenfolge einer unermesslichen Zahl von Ideen im Nu entdecken würde, so wäre sie einer dummen, einfältigen Seele aus den kostbarsten Stoffen offenbar vorzuziehen. Es ist unphilosophisch, mit Plinius über die Jämmerlichkeit unseres Ursprunges zu erröthen? Denn eben, was gemein scheint, ist hier die kostbarste Sache, auf welche die Natur die grösste Kunst verwendet hat. Wenn der Mensch auch noch aus einer viel niedrigeren Quelle entspränge, würde er nichtsdestoweniger das edelste der Wesen sein. Wenn die Seele rein, edel und erhaben ist, so ist das eine schöne Seele, und sie ehrt den, der mit ihr begabt ist. Was aber die zweite Bemerkung des Herrn Pluche betrifft, so könnte man ebenso gut sagen: "Man darf an Toricelli's Experiment nicht glauben, denn wenn wir den *horror vacui* verbannten, welche merk-

würdige Philosophie würden wir haben." (Dieser Vergleich wäre treffender so zu stellen: Man darf über die Natur nichts nach Experimenten bestimmen, denn wenn man Toricelli's Experimenten folgen wollte, welche sonderbare Idee würde man vom *horror vacui* bekommen.)

Erfahrung und *Beobachtung*, sagt Lamettrie, müssen unsere einzigen Führer sein; wir finden sie bei den Aerzten, die Philosophen gewesen sind; und nicht bei den Philosophen, die keine Aerzte gewesen sind. Die Aerzte allein, die die Seele in ihrer Grösse wie in ihrem Elend ruhig beobachten, haben hier das Recht zu sprechen. Was sollten uns denn die Andern sagen, und besonders die Theologen? Ist es nicht lächerlich zu hören, wie sie ohne Scham über einen Gegenstand entscheiden, den sie niemals in der Lage waren zu erkennen, von dem sie im Gegentheil beständig durch obscure Studien abgewandt wurden, die sie zu tausend Vorurtheilen geführt haben, und mit einem Worte zum Fanatismus, der zu ihrer Unkenntniss des Mechanismus des Körpers noch beiträgt?

Hier macht übrigens Lamettrie selbst bereits eine *petitio principii*, wie er sie eben erst seinen Gegnern mit Recht vorgeworfen hat. Auch die Theologen haben Gelegenheit, die menschliche Seele erfahrungsmässig kennen zu lernen und der Unterschied im Werthe dieser Erfahrung kann also nur ein Unterschied der Methode sein und der Kategorien, unter welchen die Erfahrung untergebracht wird. Der Mensch ist, wie Lamettrie weiter entwickelt, eine so construirte Maschine, dass es unmöglich ist, sich von derselben *à priori* eine richtige Vorstellung zu bilden. Man muss die grossen Geister, welche dies vergeblich versuchten, einen Descartes, Malebranche, Leibnitz und Wolff in ihren unnützen Versuchen noch bewundern, aber einen ganz andern Weg betreten als sie, nur *à posteriori*, von der Erfahrung und von der Betrachtung der körperlichen Organe ausgehend, kann man, wo nicht Gewissheit, so doch den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit erlangen. Die verschiedenen Temperamente, auf physischen Ursachen beruhend, bestimmen den Charakter des Menschen. In den Krankeiten verdunkelt sich bald die Seele, bald sollte man sagen, dass sie sich verdoppele; bald zerstreut sie sich in Blödsinn. Die Genesung eines Narren macht einen Menschen von Verstand. Das grösste Genie wird oft dumm, und hin sind alle die schönen Kenntnisse, die mit so grosser Mühe erworben waren. Der eine Kranke fragt, ob sein Bein im Bette ist, ein anderer glaubt den Arm noch zu haben, den man ihm abgeschnitten hat. Der eine weint wie ein Kind bei der Annäherung des Todes, der andere scherzt über ihn. Was hätte es bei Cajus Juilius, bei Seneca, bei Petronius bedurft, um ihre Furchtlosigkeit in Kleinmüthigkeit oder Prahlerei zu verwandeln? Eine Obstruction in der Milz, der Leber oder der Pfortader. Denn die Einbildungskraft hängt mit diesen Eingeweiden zusammen und aus ihnen entstehen alle sonderbaren Erscheinungen der Hypochondrie und der Hysterie. Was soll man von denen sagen, die in Werwölfe und Vampire verwandelt zu sein glauben, oder die ihre Nasen und andere Glieder für gläsern halten? Lamettrie geht sodann auf die Wirkung des Schlafes über; Opium, Wein und Kaffee werden in ihren Wirkungen auf die Seele beschrieben. Ein Heer, dem man starke Getränke gibt, stürzt sich muthig auf den

Feind, vor dem es nach Wassergenuss geflohen wäre; eine gute Mahlzeit übt eine erheiternde Wirkung. Die englische Nation, welche das Fleisch halb roh und blutig isst, scheint ihre Wildheit von solchen Nahrungsmitteln zu haben, denen allein die Erziehung entgegen wirken kann.

Diese Wildheit erzeugt in der Seele Stolz, Hass, Verachtung anderer Nationen, Ungelehrigkeit und andere Charakterfehler, wie eine grobe Nahrung den Geist trägt und schwerfällig macht. Hunger und Enthaltsamkeit, Klima u. s. w., werden in ihrem Einflusse verfolgt. Die Physiognomie und die vergleichende Anatomie geben ihren Beitrag. Wenn man nicht für alle Geisteskrankheiten Entartung des Gehirns findet, so sind es Zustände der Dichtigkeit oder andere Veränderungen in den kleinsten Theilen, welche die Störung veranlassen. "Ein Nichts, eine kleine Fiber, irgend Etwas, das die subtilste Anatomie nicht entdecken kann, hätte aus Erasmus und Fontenelle zwei Thoren gemacht."

Eine besondere Idee Lamettrie's ist noch die, dass es vielleicht einmal gelingen dürfte, einen Affen zum Sprechen zu bringen, und auf diese Art einen Theil der Thierwelt in die menschliche Bildung mit hineinzuziehen. Er vergleicht den Affen mit einem Taubstummen, und da er besonders begeistert ist für die kürzlich erfundene Methode Ammans, die Taubstummen zu unterrichten, so wünscht er sich einen grossen und besonders geistreichen Affen, um an demselben seine Versuche zu machen.

Was war der Mensch, fragt Lamettrie, vor der Erfindung der Worte und der Kenntniss der Sprache? Ein Thier seiner Art, mit weit weniger Instinkt, als die andern, und unterschieden durch nichts als seine Physiognomie und Leibnitzens intuitive Erkenntniss. Die Ausgezeichnetsten, besser Organisirten erfanden die Zeichen und lehrten die Andern, gerade, wie wenn wir Thiere dressiren.

Wie eine Violinsaite, auf der das Anschlagen eines Klaviers ein Schwirren und einen Ton hervorbringt, so brachten die Saiten ihres Gehirns, getroffen von Schallempfindungen, Worte hervor. *Sobald aber die Zeichen verschiedener Dinge gegeben sind, beginnt das Gehirn mit derselben Nothwendigkeit sie zu vergleichen und ihre Beziehungen zu beachten, wie das wohl organisirte Auge sehen muss.* Die Aehnlichkeit verschiedener Objecte führt ihre Zusammenfassung herbei und dadurch das Zählen. Alle unsere Ideen sind fest verbunden mit der Vorstellung der entsprechenden Worte oder Zeichen. Alles, was in der Seele vorgeht, lässt sich auf Thätigkeit der Einbildungskraft zurückführen.

Wer die meiste Einbildungskraft hat, muss daher als der grösste Geist betrachtet werden. Ob die Natur mehr angewandt hat, einen Newton zu bilden oder einen Corneille, einen Aristoteles oder einen Sophocles, ist nicht zu entscheiden, wohl aber kann man sagen, dass beide Arten von Talent nur verschiedene Richtungen in der Anwendung der Einbildungskraft bezeichnen. Sagt man daher, dass Jemand viele Einbildungskraft aber wenig Urtheil hat, so sagt man damit nur, dass seine Einbildungskraft einseitig auf Reproduction der Emfindungen, statt auf Vergleichung derselben gerichtet ist.

Das erste Verdienst des Menschen ist seine Organisation. Es ist daher

unnatürlich, einen gemässigten Stolz auf wirkliche Vorzüge zu unterdrücken, und alle Vorzüge, woher sie auch entstehen, sind werth, dass man sie achte; man muss sie nur richtig zu schätzen wissen. Geist, Schönheit, Reichthum, Adel, obwohl Kinder des Zufalls, haben ihren Werth so gut als Geschicklichkeit, Wissen und Tugend.

Wenn man sagt, dass der Mensch sich vor den Thieren auszeichne durch ein natürliches Gesetz, welches ihn Gutes und Böses unterscheiden lehre, so ist auch das eine Täuschung. Das nämliche Gesetz findet sich auch bei den Thieren. Wir wissen z. B., dass wir nach schlechten Thaten Reue empfinden; dass dies andere Menschen auch thun, müssen wir ihnen aufs Wort glauben oder wir müssen es aus gewissen Zeichen schliessen, die wir in ähnlichen Fällen an uns selbst finden; diese nämlichen Zeichen aber sehen wir auch bei den Thieren. Wenn ein Hund seinen Herren gebissen hat, der ihn reizte, so sehen wir ihn gleich darauf traurig, niedergeschlagen und scheu; durch eine kriechende und demüthige Miene bekennt er sich schuldig. Die Geschichte gibt uns das berühmte Beispiel jenes Löwen, der seinen Wohlthäter nicht zerreissen wollte, und der sich mitten unter blutdürstigen Menschen dankbar erwies. Aus alle diesem wird geschlossen, dass die Menschen aus demselben Stoffe sind wie die Thiere.

Das Sittengesetz ist sogar in den Personen noch vorhanden, welche aus einem krankhaften Triebe stehlen, morden, oder im Heisshunger ihre liebsten Angehörigen verzehren. Man sollte diese Unglücklichen, die durch ihre Reue hinlänglich bestraft sind, den Aerzten übergeben, statt sie, wie es geschehen ist, zu verbrennen oder lebendig zu begraben. Das Wohlthun ist mit einer solchen Lust verbunden, dass schlecht zu sein allein schon Strafe ist. An dieser Stelle der Argumentation ist ein Gedanke eingeschaltet, der vielleicht nicht strenge hierher gehört, der aber ebenso wesentlich zu Lamettrie's ganzem Gedankenkreise gehört, als er uns anderseits auffallend an *Rousseau* erinnert: Wir sind Alle geschaffen *glücklich* zu sein, aber es liegt nicht in unserer ursprünglichen Bestimmung *gelehrt* zu sein; vielleicht sind wir es nur geworden durch eine Art *von Missbrauch unserer Anlagen.*

Vergessen wir auch hier nicht, der Chronologie einen Blick zu gönnen! Der "*Homme Machine*" wurde 1747 geschrieben und Anfangs 1748 veröffentlicht. Die Academie zu Dijon publicirte 1749 die berühmte Preisfrage, für deren Lösung Rousseau 1750 gekrönt wurde. Dieser kleine Umstand wird übrigens nach den bisherigen Erfahrungen schwerlich verhindern, dass man Lamettrie gelegentlich vorwirft, sich auch mit Rousseau'schen Federn geschmückt zu haben.

Das Wesen des natürlichen Sittengesetzes, heisst es dann weiter, liegt in der Lehre, Anderen nicht zu thun, was wir nicht wollen, dass man uns thue. Vielleicht aber liegt diesem Gesetz nur eine heilsame Furcht zu Grunde, und wir respectiren die Börse und das Leben unserer Mitmenschen nur um uns unsere eigenen Güter zu erhalten; gerade so wie die "Ixioms des Christenthums:" Gott lieben und so manche chimärische Tugend umarmen, blos weil sie die Hölle fürchten. Die Massen des Fanatismus können diejenigen zerstören, welche diese Wahrheiten lehren, aber nimmermehr die Wahrheiten selbst.

Die Existenz eines *höchsten Wesens* will Lamettrie nicht in Zweifel ziehen; alle Wahrscheinlichkeit spricht für dieselbe; aber diese Existenz beweist die Nothwendigkeit eines Cultus ebenso wenig als jede andere Existenz; es ist eine theoretische Wahrheit ohne Nutzen für die Praxis; und da es durch zahllose Beispiele bewiesen ist, dass die Religion nicht die Sittlichkeit mit sich bringt, so kann man schliessen, dass auch der Atheismus dieselbe nicht ausschliesst.

Es ist für unsere Ruhe gleichgültig zu wissen, ob ein Gott ist oder nicht, ob derselbe die Materie geschaffen hat, oder ob diese ewig ist. Welche Thorheit, sich um Dinge zu quälen, deren Kenntniss unmöglich ist, und die, wenn wir sie wüssten, uns um nichts glücklicher machen würde!

Man verweist mich auf die Schriften verschiedener Apologeten; aber was enthalten sie, nichts als langweilige Wiederholungen, die eher dazu dienen den Atheismus zu befestigen, als ihn zu untergraben. Das grösste Gewicht wird von den Gegnern des Atheismus auf die Zweckmässigkeit der Welt gelegt. Hier bezieht sich Lamettrie auf *Diderot*, der in seinen kürzlich erschienenen *Pensées philosophiques* behauptet hatte man könne den Atheisten schon mit einem Schmetterlingsflügel oder dem Auge einer Mücke schlagen, während man doch das *Gewicht des Universums* habe, um ihn zu zermalmen. Lamettrie bemerkt dagegen, dass wir die Ursachen, welche in der Natur wirken, nicht hinlänglich kennen, um leugnen zu können, dass sie Alles aus sich hervorbringe. Der von *Trembley* zerschnittene Polyp hatte doch in sich selbst die Ursachen seiner Reproduction. Nur die Unkenntniss der natürlichen Kräfte hat uns zu einem Gott Zuflucht nehmen lassen, der nach gewissen Leuten (er meint sich selbst in der Naturgeschichte der Seele) nicht einmal ein "Ens rationis" ist. Zerstörung des Zufalls ist noch kein Beweis der Existenz Gottes, weil es ganz wohl etwas geben kann, was weder Zufall noch Gott ist, und was die Dinge so hervorbringt, wie sie sind, nämlich die Natur. Das "Gewicht des Universums" wird daher keinen wahren Atheisten erschüttern, geschweige denn "zermalmen" und alle diese tausendmal widerlegten Beweise für einen Schöpfer genügen nur Leuten von vorschnellem Urtheil, denen die Naturalisten ein gleiches Gewicht von Gründen entgegensetzen können.

"So ist das Für und Wider," schliesst Lamettrie diese Betrachtung; "ich ergreife keine Partei." Man sieht aber offen genug, welche Partei er ergreift. Er erzählt nämlich weiter, dass er alles dies einem Freunde, einem "Skeptiker (*pyrrhonien*)" wie er, mitgetheilt habe; einem Manne von vielem Verdienst und werth eines besseren Looses. Dieser Freund habe gesagt, dass es freilich unphilosophisch sei, sich über Dinge zu beunruhigen, die man doch nicht ausmachen könne; dennoch *werde die Welt niemals glücklich sein, wenn sie nicht atheistisch sei.* Und dies waren die Gründe des "abominablen" Menschen: Wenn der Atheismus allgemein verbreitet wäre, würden alle Zweige der Religion mit der Wurzel abgeschnitten sein. Alsdann gebe es keine theologischen Kriege mehr; Religionssoldaten, so fürchterliche Soldaten, wären nicht mehr. Die Natur, die von dem geheiligten Gift angesteckt war, würde ihre Rechte und ihre Reinheit

wieder gewinnen. Taub gegen jede andere Stimme würden die Menschen ihren individuellen Antrieben folgen, und diese Antriebe allein können über die angenehmen Pfade der Tugend zum Glück hinführen.

Lamettrie's Freund hat nur vergessen, dass auch die Religion selbst, wenn man von aller Offenbarung absieht, zu den natürlichen Trieben des Menschen gehören muss, und wenn dieser Trieb zu allem Unglück führt, so ist nicht einzusehen, wie alle übrigen Triebe, die doch aus derselben Natur hervorgehen, glücklich machen sollen. Es ist hier wieder nicht eine Consequenz, sondern eine Inconsequenz des Systems, was zu den destructiven Folgerungen führt. Auch die *Unsterblichkeit* behandelt Lamettrie in einer ähnlichen Weise, wie die Vorstellung von Gott; doch gefällt er sich offenbar in der Rolle, sie als möglich darzustellen. Auch die klügste der Raupen, meint er, hat wohl nie recht gewusst, dass noch ein Schmetterling aus ihr werden sollte; wir kennen nur einen geringen Theil der Natur, und da unsere Materie ewig ist, wissen wir nicht, was aus derselben noch werden kann. Unser Glück hängt hier von unserer Unwissenschaft ab.

Wer so denkt, wird weise und gerecht sein, ruhig über sein Loos und folglich glücklich. Er wird den Tod erwarten, ohne ihn zu fürchten, noch nach ihm zu verlangen.

Es ist auch hier nicht zu bezweifeln, dass es diese negative Seite des Schlusses allein ist, für die sich Lamettrie interessirt, und auf die er, nach seiner Art, auf Umwegen hinlenkt. Er findet den Begriff einer unsterblichen Maschine durchaus nicht widersprechend, aber nicht um die Unsterblichkeit zu haben, sondern um die Maschinennatur allseitig zu befestigen. Wie sich Lamettrie die Unsterblichkeit seiner Maschine auch nur gedacht hat, lässt sich freilich nicht absehen; ausser dem Vergleich mit der Raupe findet sich keinerlei Andeutung, und es sollte wohl auch keine gegeben werden. *Das Princip des Lebens* findet Lamettrie nicht nur nicht in der Seele (diese ist ihm nur das materielle Bewusstsein), er findet es auch nicht im Ganzen, sondern *in den einzelnen Theilen*. Jede kleine Faser des organisirten Körpers regt sich durch ein ihr innewohnendes Princip. Hierfür führt er folgende Gründe an:

1) Alles Fleisch der Thiere zuckt noch nach dem Tode, und um so länger, je kälter von Natur das Thier (Schildkröten, Eidechsen, Schlangen).

2) Vom Körper getrennte Muskeln ziehen sich, wenn man sie reizt, zusammen.

3) Die Eingeweide behalten ihre peristaltische Bewegung lange Zeit.

4) Injectionen von warmen Wasser belebt das Herz und die Muskeln wieder (nach Cowper).

5) Das Herz des Frosches bewegt sich noch über eine Stunde nach seiner Abtrennung vom Körper.

6) An einem Menschen hat man nach Baco ähnliche Beobachtungen gemacht.

7) Experimente an Herzen von Hähnchen, Tauben, Hunden, Kaninchen. Die abgerissenen Pfoten des Maulswurfs bewegen sich noch.

8) Raupen, Würmer, Spinnen, Fliegen, Schlangen zeigen dasselbe. In

warmen Wasser vermehrt sich die Bewegung der abgetrennten Theile (*"à cause du feu qu'elle contient"*).

9) Ein betrunkener Soldat schlug einem Truthahn mit dem Säbel den Kopf ab. Das Thier blieb stehen, ging und lief endlich. Als es gegen einen Mauer kam, drehte es sich, schlug mit den Flügeln, indem es fortfuhr zu laufen und fiel endlich um. (Eigene Beobachtung.)

10) Zerschnittene Polypen reproduciren sich in 8 Tagen zu so vielen Thieren, als man Theile gemacht hat.

Der Mensch verhält sich zu den Thieren, wie eine Planetenuhr von Huyghens zu einem gemeinen Uhrwerk. Wie Vaucanson zu seinem Flötenspieler mehr Räder brauchte als zu seiner Ente, so ist auch das Triebwerk des Menschen complicirter, als das der Thiere. Für einen Redenden würde Vaucanson noch mehr Räder brauchen und auch diese Maschine kann nicht mehr als unmöglich gelten.

Man hat gewiss nicht zu denken, dass Lamettrie unter einem Redenden hier einen vernünftigen Menschen gedacht hätte; allein man sieht doch, wie er mit Vorliebe die Kunststücke Vaucanson's, die für ihr Zeitalter so bezeichnend sind, mit seiner menschlichen Maschine vergleicht.

Lamettrie polemisirt übrigens hier, wo er den Gedanken des Mechanismus in der menschlichen Natur auf die Spitze treibt, gegen sich selbst. indem er dem Verfasser der Naturgeschichte der Seele einen Vorwurf daraus macht, dass er die unverständliche Lehre von den "substanziellen Formen" beibehalten habe. Dass hier kein Meinungswechsel vorliegt, sondern nur ein Kunstgriff, um theils die Anonymität zu sichern, theils aber gleichsam von zwei Seiten her auf denselben Punkt hinzuarbeiten, dürfte schon aus unserer obigen Darstellung hervorgehen. Wir wollen aber zum Ueberflusse hier noch eine Stelle aus dem 5. Capital der Naturgeschichte der Seele hervorheben, an welcher ausdrücklich gesagt wird, dass *die Formen aus dem Druck der Theile des einen Körpers gegen die Theile des andern entstehen*, das heisst aber nichts Anderes, als dass es die Formen der Atomistik sind, welche sich hier unter der Maske der "substanziellen Formen" der Scholastik verbergen.

Bei der gleichen Gelegenheit wird auch in Beziehung auf *Descartes* der Spiess plötzlich umgekehrt. Wenn er noch so viel geirrt hätte, heisst es hier, so würde er doch wegen der einzigen Thatsache ein grosser Philosoph sein, dass er *die Thiere mechanisch erklärt hat.* Die Anwendung auf den Menschen liegt so nahe, die Analogie ist so schlagend und überwältigend, dass Jedermann sie sehen muss, und nur die Theologen das Gift nicht merkten, das in dem Köder verborgen war, welchen Descartes sie verschlingen liess.

Lamettrie schliesst sein Werk mit Betrachtungen über die Bündigkeit und Solidität seiner auf die Erfahrung gestützten Schlüsse, gegenüber den kindischen Behauptungen der Theologen und der Metaphysiker.

"Das ist mein System, oder vielmehr, wenn ich mich nicht sehr irre, die Wahrheit. Sie ist kurz und einfach, nun disputire, wer will!" Der Lärm, den dies Werk erregte, war gross aber nicht unbegreiflich; ebenso rapid war abe seine Verbreitung.

In Deutschland, wo die Gebildeten alle des Französischen mächtig waren, erschien keine Uebersetzung; um so eifriger las man das Original, das im Lauf der nächsten Jahre in allen bedeutenderen Blättern recensirt wurde, und sodann eine Fluth von Gegenschriften hervorrief. Für Lamettrie erklärte sich frei und öffentlich Niemand; um so mehr zeigt der mit unserer heutigen Polemik verglichene milde Ton und die ruhige eingehende Kritik mancher dieser Schriften, dass die allgemeine Weltanschauung diesen Materialismus nicht für so absolut monströs hielt, als man ihn heutzutage zu machen sucht.

In England erschien bald nach dem Erscheinen des Originals eine Uebersetzung, die das Werk dem Marquis d'Argens, einem gutmüthigen Freigeist, der auch zu den Kreisen Friedrichs des Grossen gehörte, zuschrieb; allein der wahre Verfasser konnte nicht lange verborgen bleiben.

Es verschlimmerte Lamettrie's Sache entschieden, dass er auch schon eine philosophisch sein sollende Schrift über die Wollust herausgegeben hatte, wie er denn später noch mehreres dieser Art herausgab. Auch im *l'Homme machine* sind die geschlechtlichen Dinge, auch wo es nicht gerade zum wesentlichen Gedankengang gehört, gelegentlich mit einer gewissen absichtlichen Frechheit berührt. Wir wollen hier weder den Einfluss seiner Zeit und seiner Nationalität verkennen, noch auch einen beklagenswerthen persönlichen Hang ableugnen, müssen aber wiederholt darauf hinweisen, dass Lamettrie sich nun einmal durch sein System auf die Rechtfertigung der sinnlichen Lust geführt glaubte, und dass er diese Gedanken, eben weil er sie gedacht hatte, auch aussprach. In der Vorrede zur Gesammtausgabe seiner philosophischen Werke bekennt er den Grundsatz: "Schreibe so, wie wenn Du allein im Universum wärest, und nichts von der Eifersucht und den Vorurtheilen der Menschen zu fürchten hättest, oder — Du wirst Deinen Zweck verfehlen." Vielleicht hat sich Lamettrie zu weiss waschen wollen, wenn er in dieser mit allem Aufwand seiner Rhetorik geschriebenen Selbstvertheidigung zwischen seinem Leben und seinen Schriften unterscheidet; jedenfalls ist uns aber nichts bekannt, was die Tradition rechtfertigt, dass er ein "frecher Wüstling" sei, "der im Materialismus nur die Rechtfertigung seiner eigenen Liederlichkeit sieht." Es handelt sich hier nicht darum, ob Lamettrie auch, wie so mancher Schriftsteller dieser Zeit, einen ausschweifenden und leichtsinnigen Lebenswandel geführt habe, — und selbst dafür scheinen stichhaltige Beweise kaum gegeben — als vielmehr um die Frage, ob sein literarisches Auftreten seinen Grund in persönlicher Verdorbenheit hatte, oder ob er von einem bedeutenden und als Durchgangspunkt berechtigten Zeitgedanken ergriffen war, dessen Darstellung er sein Leben widmete. Wir begreifen den Ingrimm der Zeitgenossen gegen diesen Mann, sind aber überzeugt, dass die Nachwelt ihm ein weit günstigeres Urtheil gönnen muss, wenn er nicht allein von der sonst üblichen Gerechtigkeit ausgeschlossen sein soll.

Ein junger Mann, der sich nach rühmlich durchlebter Studienzeit bereits in eine glückliche Praxis hineingearbeitet hat, verlässt diese nicht, um seine Studien an einer ausgezeichneten Pflegestätte der Wissenschaft zu vertiefen,

wenn nicht lebendiger Trieb nach der Wahrheit in ihm ist. Der medicinische Satyriker wusste nur zu gut, dass Charlatanerie in der Arzneikunst besser bezahlt wurde, als rationelles Verfahren. Er wusste, dass es einen Kampf kostete, den Grundsätzen eines Sydenham und Boerhaave in Frankreich Eingang zu verschaffen. Warum unternahm er diesen Kampf, statt sich in das Vertrauen der herrschenden Autoritäten einzuschleichen. War es nur sein händelsüchtiges Naturell, was ihn dazu trieb? Warum dann neben der Satyre die mühsame und zeitraubende Arbeit der Uebesetzungen und Auszüge? Geld konnte ein so geschickter und gewandter Mann in der ärztlichen Praxis ohne Zweifel besser und leichter verdienen. Oder wollte Lamettrie vielleicht auch durch seine *medicinischen* Schriften sein Gewissen betäuben? Der ganze Gedanke einer persönlichen Rechtfertigung liegt seinem Wesen so fern wie möglich. Vor wem sollte er sich denn auch rechtfertigen? Vor dem Volk, das er, wie die meisten jener französischen Philosophen, für eine gleichgültige Masse ansah, die für den freien Gedanken noch nicht reif ist? Vor einer Umgebung, in welcher er mit seltenen Ausnahmen nur Leute fand, welche die Ausschweifungen der Sinnlichkeit ebenso sehr liebten, als er und sich nur hüteten Bücher darüber zu schreiben? Oder endlich gar vor sich selbst? In seiner ganzen Schriftstellerei zeigt sich nur heitere Zufriedenheit und Selbstgenügsamkeit, ohne eine Spur von jener Dialektik der Leidenschaften, die sich in einem zerrissenen Herzen entwickelt. Man mag Lamettrie schamlos und leichtfertig nennen, so sind das erhebliche Vorwürfe, aber sie entscheiden nicht im Mindesten über die ganze Bedeutung der Person.

Es sind uns von ihm keine besonderen Schlechtigkeiten bekannt. Er hat weder seine Kinder in's Findelhaus geschickt, wie Rousseau, noch zwei Bräute betrogen, wie Swift; er ist weder der Bestechung für schuldig erklärt, wie Baco, noch ruht der Verdacht der Urkundenfälschung auf ihm, wie auf Voltaire. In seinen Schriften wird allerdings das Verbrechen wie eine Krankheit entschuldigt; aber nirgendwo wird es, wie in Mandevilles berüchtigter Bienenfabel empfohlen. Mit vollem Recht kämpft Lamettrie gegen die gefühllose Rohheit der Rechtspflege, und wenn er den Arzt an die Stelle des Theologen und des Richters setzen will, so kann man darin einen Irrthum finden, aber keine Beschönigung des Verbrechens; denn Niemand findet die Krankheit schön. Es ist in der That zu verwundern, dass bei dem ungeheuren Ingrimm, der sich allenthalben gegen Lamettrie erhob, nicht einmal eine einzige positive Beschuldigung gegen sein Leben ist vorgebracht worden. Alle Declamationen über die Schlechtigkeit dieses Menschen, den auch wir freilich nicht den Besten zugesellen mögen, sind einzig und allein aus seinen Schriften abstrahirt und diese Schriften haben bei aller tendenziösen Rhetorik und leichtfertigen Witzelei doch einen beträchtlichen Kern gesunder Gedanken.

Lamettrie's *Moraltheorie*, wie sie namentlich im "*Discours sur le bonheur*" niedergelegt ist, enthält schon alle wesentlichen Principien jener Tugendlehre der Selbstliebe, wie sie von *Holbach* und *Volney* später systematisch ausgebildet wurde. Die Basis bildet die Beseitigung der *absoluten* Moral und ihre Ersetzung

durch eine *relative*, auf Staat und Gesellschaft begründete, wie sie bei Hobbes und Locke erscheint. Damit verbindet Lamettrie die ihm eigenthümliche *Lustlehre* welche von seinen französischen Nachfolgern wieder abgestreift und durch den vageren Begriff der Selbstliebe ersetzt wurde. Ein ferneres ihm eigenthümliches Element ist die grosse Bedeutung, welche er der *Erziehung* in Beziehung auf die Moral beilegt, und seine damit zusammenhängende Polemik gegen die *Gewissensbisse.*

Bei den sonderbaren Zerrbildern, welche man von Lamettrie's Moral noch immer aufzutischen pflegt, wollen wir nicht unterlassen, die wesentlichsten Züge seines Systems hier kurz anzugeben.

Das Glück des Menschen ruht auf dem Lustgefühl, welches seiner Qualität nach in grober und feiner, kurzer und dauernder Lust überall dasselbe ist. Da wir nur Körper sind, so sind consequenter Weise auch die höchsten geistigen Genüsse ihrer Substanz nach körperliche Lust, aber dem Werthe nach sind die Lustempfindungen sehr verschieden. Das sinnliche Vergnügen ist intensiv aber kurz, das Glück, welches aus harmonischer Stimmung unseres ganzen Wesens fliesst, ruhig aber dauernd. Dieselbe Einheit in der Mannichfaltigkeit, welche in der ganzen Natur herrscht, findet sich also auch auf diesem Gebiete und jede Art der Lust und des Glückes muss daher als principiell gleichberechtigt anerkannt werden, wie wohl edlen und gebildeten Naturen andere Freuden zukommen, als niedrigen und gemeinen. Dieser Unterschied ist secundär, und bloss ihrem Wesen nach betrachtet, kommt die Lust nicht nur dem Unwissenden wie dem Gebildeten zu, sondern auch dem Bösen nicht minder als dem Guten. (Vgl. Schiller: "Alle Guten, alle Bösen folgen ihrer Rosenspur.")

Empfindung ist eine wesentliche, Bildung nur eine accidentielle Eigenschaft des Menschen; es handelt sich daher vor Allem darum, ob der Mensch unter allen Umständen glücklich sein kann, das heisst, ob sein Glück sich auf *Empfindung* und nicht auf Bildung gründet. Dies wird bewiesen durch die grosse Masse der Ungebildeten, welche sich in ihrer Unwissenheit glücklich fühlen, und welche sich noch im Tode durch chimärische Hoffnungen trösten, die ihnen eine Wohlthat sind.

Die Reflexion kann die Lust erhöhen, aber nicht geben. Wer durch sie glücklich ist, hat ein höheres Glück, aber häufiger zerstört sie dasselbe. Der Eine fühlt sich durch blosse Naturanlage glücklich, der Andere geniesst Reichthum, Ruhm und Liebe und fühlt sich doch unglücklich, weil er unruhig, ungeduldig, eifersüchtig und ein Sclave seiner Leidenschaften ist. Der Opiumrausch bewirkt auf physischem Wege eine glücklichere Stimmung, als alle philosophischen Abhandlungen. Wie glücklich wäre ein Mensch, der sein ganzes Leben hindurch eine Stimmung haben könnte, wie dieser Rausch sie vorübergehend verleiht! das Glück des Traumes, ja selbst das eines glücklichen Wahnsinnes ist daher als ein wirkliches Glück anzuerkennen, zumal unser Wachen oft nicht vielmehr ist, als ein Traum. Geist, Wissen und Vernunft sind oft unnütz zum Glück, bisweilen schädlich. Sie sind ein hinzutretender Schmuck, dessen die Seele entbehren

kann und die grosse Masse der Menschen, welche ihn wirklich entbehrt, ist dadurch vom Glücke nicht ausgeschlossen. Die Sinnlichkeit des Glückes ist vielmehr das grosse Mittel, durch welches die Natur allen Menschen dasselbe Recht und denselben Anspruch auf Zufriedenheit gegeben und ihnen Allen in gleicher Weise die Existenz angenehm gemacht hat.

Bis hierher ungefähr (etwa ein Sechstel des Ganzen) scheint *Hettner* nach seinem Bericht, "Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts," den "*Discours sur le bonheur,*" berücksichtigt zu haben, freilich auch in diesen Punkten mit Verwischung des logischen Bandes der Ideen. Wir haben aber hier nur die allgemeine Grundlage dieser Ethik und es verlohnt sich doch auch zu sehen, was für eine Tugendlehre auf dieser Basis errichtet wird. Doch vorher noch ein Wort über die Basis selbst!

Man wird schon aus dem Obigen herausfinden, dass Lamettrie die sinnliche Lust nur deshalb obenanstellt, weil sie die allgemeine ist. Was wir unter *geistigen* Gewissen verstehen, wird nicht etwa seinem objectiven Wesen nach *geleugnet*, noch weniger nach seinem Werthe für das Individuum und im Individuum *tiefer* gestellt, als die sinnliche Lust, sondern es wird einfach unter das allgemeine Wesen der letzteren subsumirt; es wird also ein Specialfall behandelt, der in der allgemeinen und principiellen Betrachtung nicht die gleiche Bedeutung haben kann, wie das allgemeine Princip selbst, dessen relativ höherer Werth aber nirgend angefochten wird. Vergleichen wir damit einen Ausspruch von *Kant!* "Man kann also, wie mich dünkt, dem *Epikur* wohl einräumen, das alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlasst wird, welche ästhetische Ideen erwecken, *animalische*, d. h. körperliche Empfindung sei; ohne dadurch dem *geistigen* Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welches kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns) die uns über das Bedürfniss desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edlen des *Geschmacks* im mindesten Abbruch zu thun." Hier haben wir Rechtfertigung und Kritik neben einander. Lamettrie's Ethik ist verwerflich, weil sie Lustlehre ist, nicht weil sie auch solche Genüsse, welche durch Begriffe vermittelt sind, auf sinnliche Lust zurückführt.

Lamettrie erörtert nun zunächst genauer das Verhältniss von *Glück* und *Bildung*, und findet, dass die Vernunft nicht an sich dem Glücke feindlich ist, sondern nur durch die dem Denken sich anheftenden *Vorurtheile*. Von diesem befreit, auf Erfahrung und Beobachtung gestützt, ist vielmehr die Vernunft auch eine Stütze unseres Glücks. Sie ist ein guter Führer, wenn sie selbst sich von der Natur führen lässt. Der Gebildete geniesst ein höheres Glück als der Unwissende. Hier haben wir auch den ersten Grund der Wichtigkeit der *Erziehung*. Zwar ist die natürliche Organisation die erste und wichtigste Quelle unseres Glücks, aber die Erziehung ist die zweite, ebenfalls höchst wichtige. Sie vermag die Mängel unserer Organisation mit ihren Vorzügen auszugleichen; ihr erster und höchster Zweck ist aber, durch die Wahrheit die Seele zu beruhigen. Es wird kaum nöthig sein, beizufügen, dass Lamettrie hier, wie Lucrez, vor allen

Dingen auch die Beseitigung des Unsterblichkeitsglaubens im Auge hat. Er gibt sich dabei besondere Mühe zu zeigen, dass *Seneca* und *Descartes* im Grunde gleicher Meinung gewesen seien. Der letztere namentlich erhält hier wieder grosse Lobsprüche: was er wegen der Theologen, die ihn zu verderben suchten, nicht habe lehren dürfen, das habe er wenigstens so vorbereitet, dass geringere aber kühnere Geister nach ihm die Consequenz von selbst hätten finden müssen.

Um nunmehr von dieser eudämonistischen Grundlage zu einem Tugendbegriff zu gelangen, benutzt Lamettrie den *Staat* und die *Gesellschaft*, jedoch in einer von Hobbes wesentlich abweichenden Weise. Er stimmt mit diesem darin überein, dass es Tugend in einem *absoluten* Sinne des Wortes nicht gebe, dass nur *relativ* und zwar in seiner Beziehung zur Gesellschaft etwas gut und böse zu nennen sei. An die Stelle des starren Gebotes durch den Willen des Leviathan tritt aber hier die freie Beurtheilung von Wohl und Weh der Gesellschaft durch das Individuum. Der Unterschied von Legalität und Moralität, welcher bei Hobbes gänzlich verschwindet, tritt hier wieder in seine Rechte, jedoch so, dass Gesetz und Tugend insofern aus der gleichen Quelle fliessen, als beide gewissermaassen politische Institutionen sind. Das Gesetz ist da, um die Bösen zu schrecken und in Schranken zu halten; die Begriffe von Tugend und Verdienst sind der Reiz für die Guten, ihre Kräfte dem Gemeinwohl zu widmen.

Hier haben wir in der Art, wie Lamettrie die Förderung des Gemeinwohls durch das Gefühl der Ehre schildert, den ganzen Kern der Moraltheorie, welche *Helvetius* später so breit entwickelte, vor uns. Auch das wichtigste Moralprincip, auf welches der Materialismus sich stützen kann, das Princip der *Sympathie* findet Erwähnung, aber nur beiläufig. "Man bereichert sich gewissermaassen durch Wohlthun, und man nimmt Theil an der Freude, welche man verursacht." Die Beziehung auf das Ich verhindert Lamettrie die allgemeine Wahrheit, welche er hier streift, in ihrem vollen Umfange zu erkennen. Wie ungleich reiner und schöner äussert sich *Volney* später im "Katechismus des französischen Bürgers!" Die Natur heisst es da, hat den Menschen für die Gesellschaft organisirt. "Indem sie ihm Empfindungen gab, organisirte sie ihn so, dass die Empfindungen Anderer in ihm selbst sich spiegeln und *Mit*empfindungen von Vergnügen, von Schmerz, von Theilnehmung erregen, welche ein Reiz und ein unauflösliches Band der Gesellschaft sind." Freilich der "Reiz" fehlt hier auch nicht als Band zwischen der Sympathie und dem Princip der *Selbstliebe*, welches die ganze Reihe dieser französischen Moraltheoretiker von Lamettrie an nun einmal für unerlässlich hielt. Mit kühner Sophistik leitet Lamettrie sogar die *Verachtung der Eitelkeit*, in welcher er den Gipfel der Tugend erkennt, aus der Eitelkeit ab. Das wahre Glück, lehrt er, muss aus uns selbst, nicht von Andern kommen. Es ist gross, wenn man die hundertstimmige Göttin zu Diensten hat, ihr Schweigen zu gebieten und sich selbst sein Ruhm zu sein. Wer gewiss ist, an Werth seine ganze Vaterstadt aufzuwiegen, verliert nichts an Ruhm, wenn er den Beifall seiner Mitbürger ablehnt und sich auf seine Selbstachtung beschränkt.

Es ist, wie man sieht, nicht die lauteste Quelle, aus welcher die Tugenden abgeleitet werden, aber die Tugenden sind doch vorhanden und anerkannt, und man hat keinen Grund anzunehmen, dass Lamettrie es damit nicht ernst gemeint habe. Wie aber sieht es mit seiner berüchtigten Entschuldigung oder gar Empfehlung der Laster aus?

Lamettrie erklärt von seinem Standpunkte ganz richtig, der ganze Unterschied zwischen den Guten und den Schlechten bestehe darin, dass bei jenen das öffentliche Interesse über das private überwiegt, bei diesen umgekehrt. Beide handeln mit Nothwendigkeit. Daraus glaubt nun Lamettrie folgen zu müssen, dass die *Reue* schlechthin verwerflich sei, weil sie nur die Ruhe des Menschen beeinträchtige, ohne auf sein Handeln Einfluss zu üben.

Es ist interessant, wie hier gerade, am schlimmsten Punkt seines Systems, sich offenbar ein Widerspruch mit seinen eigenen Grundsätzen eingeschlichen hat, und hier finden dann auch die Vorwürfe gegen seinen persönlichen Charakter am meisten Nahrung. Zeigen wir, um ihn weder zu gut noch zu schlecht erscheinen zu lassen, wie er zu seiner Polemik gegen die Gewissensbisse gekommen ist! Der Augangspunkt war offenbar die Beobachtung, dass uns Bedenken und Gewissensbisse in Folge unserer Erziehung oft bei Dingen umwandeln, welche der Philosoph nicht als verwerflich betrachten kann. Man hat dabei natürlich zunächst an das gesammte Verhalten des Individuums gegenüber der Religion und der Kirche zu denken, sodann aber vor allen Dingen an die vermeintlich harmlosen sinnlichen Genüsse, besonders in der geschlechtlichen Liebe. Auf diesem Gebiete ging nun einmal den französischen Schriftstellern dieses Zeitraumes, Lamettrie an der Spitze, das feinere Unterscheidungsvermögen ab, weil in der einzigen Gesellschaft, welche sie kannten, die Segnungen einer strengeren Ordnung des Familienlebens und der davon unzertrennlichen grösseren Sittenreinheit ohnehin verloren und fasst vergessen waren. Die excentrischen Gedanken einer systematischen Belohnung der Tugend und Tapferkeit durch den Genuss der schönsten Frauen, welche Helvetius empfiehlt, finden bei Lamettrie ihr Vorspiel in der Klage, dass die Tugend einen Theil ihres natürlichen Lohnes durch unnütze und unbegründete Bedenklichkeiten einbüsse. Die Verallgemeinerung dieses Satzes stützt sich sodann auf die Bezeichnung der Gewissensbisse als *Rechte eines früheren moralischen Zustandes*, der gegenwärtig keine wahre Bedeutung mehr für uns hat.

Hier übersieht aber Lamettrie offenbar, dass er ausdrücklich der *Erziehung* die höchste Bedeutung für den Einzelnen, wie für die Gesellschaft beigelegt hat, und zwar in zwei Stufen. Zunächst dient die Erziehung, wie wir schon erwähnten, zur Verbesserung der Organisation des Individuums. Sodann aber schreibt Lamettrie auch der Gesellschaft das Recht zu, um des Gesammtwohls willen durch die Erziehung die Ausbildung derjenigen Vorstellungen zu befördern, welche den Einzelnen dazu bringen, der Gesammtheit zu dienen und im Dienste der Gesammtheit, sogar unter persönlichen Opfern, sein Glück zu finden.

Wie nun aber der Gute das volle Recht hat, diejenigen Gewissensbisse in

sich auszurotten, welche aus einer schlechten, die sinnlichen Genüsse mit Unrecht verdammenden Erziehung herrühren, so wird der Schlechte, welchem Lamettrie immer noch so viel Glück gönnen möchte, *als für ihn möglich ist*, zur Beseitigung aller und jeder Gewissensbisse aufgefordert, weil er ja doch einmal nicht anders handeln könne, und die strafende Gerechtigkeit ihn mit oder ohne seine Gewissensbisse doch früher oder später ereilen werde.

Hier ist offenbar nicht nur durch die plumpe Eintheilung der Menschen in "gute" und "schlechte" gefehlt, wobei die unendliche Mannichfaltigkeit der psychologischen Combinationen guter und schlechter Motive übersehen wird, sondern es ist auch die psychologische Causalität für die Gewissensbisse der Schlechten aufgehoben, während sie bei den Guten angenommen wird.

Kann es vorkommen, dass diese sich durch einen Rest der anerzogenen Moral von harmlosen Genüssen abhalten lassen, so muss es offenbar auch möglich sein, dass die Schlechten durch einen gleichen Rest anerzogener Empfindungen sich von schlechten Thaten abhalten lassen. Auch ist evident, dass die im ersten Falle empfundene Reue zu einem hemmenden Motive im zweiten werden kann. Dies aber muss Lamettrie leugnen oder übersehen, um zu seiner radicalen Verwerfung aller Reue gelangen zu können.

Eine bessere Frucht seines Systems ist die, dass er humane und möglichst milde Strafen verlangt. Die Gesellschaft muss, um ihrer Erhaltung willen, die Schlechten verfolgen, aber sie soll ihnen nicht mehr Uebels zufügen, als durch diesen Zweck gefordert wird. Endlich sei noch bemerkt, dass Lamettrie seinem System auch dadurch mehr Rundung zu geben versucht, dass er behauptet, das Vergnügen mache den Menschen heiter, fröhlich und gefällig und sei also schon an sich ein wirksames Band der Gesellschaft, während die Entsagung den Charakter rauh, intolerant und also ungesellig mache.

Man mag über dies Moralsystem urtheilen, wie man will, so kann man doch nicht leugnen, dass es durchdacht und reich an Gedanken ist, die ihre Bedeutung schon dadurch bewähren, dass sie später in breiter, systematischer Ausführung bei Anderen wiederkehren und das Interesse der Zeitgenossen lebhaft in Anspruch nehmen. Inwiefern sich Männer wie Holbach, Helvetius, Volney bewusst waren, aus Lamettrie geschöpft zu haben, können wir nicht untersuchen. Sicher ist wohl, dass sie ihn alle gelesen haben und dass sie alle glaubten, weit über ihm zu stehen. Auch liegen in der That viele dieser Gedanken so im Charakter der Zeit, dass man zwar Lamettrie die Priorität, aber nicht die Originalität mit Sicherheit zuschreiben kann.

Wie vieles von solchen Dingen circulirt mündlich, bevor es Jemand wagt niederzuschreiben und drucken zu lassen! Wie vieles verbirgt sich in Werken verschiedenster Art in versteckter Ausdrucksweise, in hypothetischer Form, scheinbar scherzhaft hingeworfen, wo man es niemals gesucht hätte? Vor Allem ist *Montaigne* für die französische Literatur eine fast unerschöpfliche Fundgrube verwegener Ideen und Lamettrie beweist durch seine Citate, dass er ihn fleissig gelesen hat. Nimmt man noch *Bayle* und *Voltaire* hinzu, von denen der letztere

freilich erst nach Lamettrie's Auftreten seine radicalere Richtung eingeschlagen hat, so wird man leicht einsehen, dass es eines besonderen Studiums bedurfte, um überall festzustellen, was Reminiscenz, was eigener Gedanke Lamettrie's ist. So viel darf man dagegen mit gutem Gewissen behaupten, dass kaum ein Schriftsteller dieser Zeit weniger als er darauf ausgeht, sich mit fremden Federn zu schmücken. So selten wir *genaue* Citate bei ihm finden, so häufig finden wir, dass er wenigstens mit einem Wort, mit einer Andeutung seine Vorgänger nennt; vielleicht eher beflissen, sich Gesinnungsgenossen zu machen, wo er allein steht, als umgekehrt, sich als Original hinzustellen, wo er es nicht ist.

Leicht musste übrigens ein Schriftsteller wie Lamettrie auf die verwegensten Ideen kommen, da er verwegene, die gewöhnliche Denkweise beleidigende Aussprüche nicht nur nicht scheut, sondern geradezu sucht. Man kann in dieser Beziehung keinen grössern Gegensatz finden, als zwischen der Parrhesie Montaigne's und derjenigen Lamettrie's. Montaigne erscheint uns bei seinen gewagtesten Sätzen fast immer naiv und deshalb liebenswürdig. Er plaudert wie ein Mensch, der nicht die entfernteste Absicht hat, irgend Jemand zu verletzen, und dem plötzlich eine Aeusserung entschlüpft, deren Tragweite er selbst gar nicht zu bemerken scheint, während sie den Leser erschreckt, oder in Staunen setzt, sobald er sie fixirt und bei ihr verweilt. Lamettrie ist nirgend naiv. Studirte Effecthascherei ist sein schlimmster Fehler, aber auch derjenige Fehler, der sich am meisten gerächt hat, weil er seinen Gegnern die Entstellung des eigentlichen Gedankens sehr leicht macht. Selbst anscheinende Widersprüche in seinen Behauptungen erklären sich (abgesehen von jener verstellten Selbstbekämpfung, die er der Anonymität wegen oft aufführt) sehr häufig aus dem übertriebenen Ausdruck eines Gegensatzes, der gar nicht als Verneinung, sondern nur als theilweise Einschränkung zu verstehen ist.

Die gleiche Eigenschaft macht diejenigen Producte Lamettrie's so besonders widerwärtig, in denen er eine gewissermaassen poetische Verherrlichung der Wollust gesucht hat. *Schiller* sagt von den Freiheiten der Poesie gegenüber den Gesetzen des Anstandes: "nur die *Natur* kann sie rechtfertigen" und "nur die *schöne Natur* kann sie rechtfertigen." In beiden Beziehungen sind durch die blosse Anlegung dieses Maassstabes Lamettrie's "*volupté*" und "*l'Art de jouir*" als Literaturproducte aufs schärfste gerichtet. *Ueberweg* sagt mit Recht von diesen Werken, dass sie "in einer noch mehr künstlich überspannten als frivolen Weise" den sinnlichen Genuss zu rechtfertigen suchen. Ob auch der *Mensch* in sittlicher Hinsicht schärfer zu beurtheilen ist, wenn er dergleichen, einem Princip zu liebe, *erkünstelt*, als wenn es mit natürlichem Behagen aus seiner Feder strömt, lassen wir dahingestellt.

Auf alle Fälle brauchen wir es *Friedrich dem Grossen* nicht so sehr zu verübeln, dass er sich dieses Mannes annahm, und ihn, als ihm selbst in Holland der Aufenthalt verboten wurde, nach Berlin berufen liess, wo er Vorleser des Königs wurde, eine Stelle an der Academie erhielt, und seine ärztliche Praxis wieder aufnahm. "Der Ruf eines Philosophen und eines Unglücklichen," sagt

der König in seinen *éloge*, "genügten um Herrn Lamettrie ein Asyl in Preussen zu verschaffen." Er liess also den "*Homme machine*" und die Naturgeschichte der Seele als Philosophie gelten. Wenn er selbst später sich über Lamettrie's Werke sehr geringschätzig äusserte, so hat er dabei ohne Zweifel hauptsächlich jene eben erwähnten Produkte im Auge; seinen persönlichen Charakter beurtheilte der König nicht nur in jener officiellen Gedächtnissrede, sondern auch in vertraulichen Aeusserungen durchaus günstig. Dies fällt umsomehr ins Gewicht, da Lamettrie, wie wir wissen, sich am Hofe viele Freiheiten herausnahm und sich in Gesellschaft des Königs sehr ungezwungen gehen liess.

Am meisten hat Lamettrie seiner Sache durch *seinen Tod* geschadet. Hätte der neuere Materialismus nur Vertreter gehabt, wie Gassendi, Hobbes, Toland, Diderot, Grimm und Holbach, so würde den Fanatikern, die so gerne ihre Urtheile auf verschwindende Einzelnheiten begründen, eine erwünschte Gelegenheit zu Verdammungsurtheilen über den Materialismus entgangen sein.

Kaum war Lamettrie seines neuen Glückes am Hofe Friedrichs des Grossen einige Jahre froh geworden, als der französische Gesandte, Tirconnel, den jener von einer schweren Krankheit glücklich geheilt hatte, ein Genesungsfest veranstaltete, welches den leichtsinnigen Arzt ins Grab stürzte. Er soll in prahlerischer Schaustellung seiner Genussfähigkeit und wohl auch im Trotz auf seine Gesundheit eine ganze Trüffelpastete verzehrt haben, worauf er sofort unwohl wurde und im Hause des Gesandten an einem hitzigen Fieber unter heftigem Delirium starb. Dieser Fall machte um so grösseres Aufsehen, als damals gerade auch die Euthanasie der Atheisten zu den lebhaft besprochenen Zeitfragen gehörte. Im Jahre 1712 war ein französisches Werk erschienen, als dessen Hauptverfasser man Des Landes angibt, in dem ein Verzeichniss der grossen Männer gegeben wird, die unter Scherzen gestorben sind. Das Buch war 1747 in deutscher Uebersetzung erschienen und stand in frischem Angedenken. So mangelhaft es war, so erhielt es doch eine gewisse Bedeutung durch seine Opposition gegen die gewöhnliche orthodoxe Lehre, welche nur den Tod in Verzweiflung oder im Frieden mit der Kirche anerkennt. Wie man darüber hin und her disputirte, ob ein Atheist sittlich leben könne, und ob also — nach Bayle's Hypothese — ein Staat von Atheisten möglich sei, so stritt man auch über die Frage, ob ein Atheist ruhig sterben könne. Ganz entgegen der Logik, welche die einzige negative Instanz, wo es sich um die Bildung eines allgemeinen Satzes handelt, über eine ganze Reihe positiver stellt, pflegt das Vorurtheil in solchen Fällen einen einzigen seiner Behauptung günstigen Fall mehr zu beachten, als alle ungünstigen. Lamettrie's Hinscheiden im Fieberdelirium in Folge des Verschlingens einer grossen Trüffelpastete ist aber ein Gegenstand, der geeignet ist, den engen Horizont eines Fanatikers so vollständig auszufüllen, dass keine andere Vorstellung mehr Platz hat. Uebrigens ist die ganze Geschichte, welche so viel Aufsehen gemacht hat, was die Hauptsache betrifft, nämlich die eigentliche Todesursache, noch nicht einmal über den Zweifel erhaben. *Friedrich der Grosse* sagt in der Gedächtnissrede über seinen Tod nur: "Herr Lamettrie starb im

Hause des Milord Tirconnel, des französischen Bevollmächtigten, dem er das Leben wiedergegeben hatte. Es scheint, dass die Krankheit, wohl wissend, mit wem sie es zu thun hatte, die Geschicklichkeit besass, ihn zuerst beim Gehirn anzupacken, um ihn desto sicherer umzubringen. Er zog sich ein hitziges Fieber mit heftigem Delirium zu. Der Kranke war gezwungen zu der Wissenschaft seiner Collegen seine Zuflucht zu nehmen, und er fand darin nicht die Hülfe, welche er so oft, sowohl für sich als wie für das Publicum, in seinen eigenen Kenntnissen gefunden hatte." Ganz anders freilich äussert sich der König in einem vertraulichen Briefe an seine Schwester, die Markgräfin von Bayreuth. Hier wird erwähnt, dass sich Lamettrie durch Verzehren einer Fasanpastete Indigestion zugezogen habe. Als eigentliche Todesursache scheint jedoch der König einen Aderlass zu betrachten, den Lamettrie *sich selbst verordnete*, um den deutschen Aerzten, mit denen er über diesen Punkt im Streite lag, die Zweckmässigkeit des Aderlasses in diesem Falle zu beweisen.

(19) *Paul Heinrich Diedrich von Holbach*, ein reicher deutscher Baron, zu Heidelsheim in der Pfalz 1723 geboren, war schon in früher Jugend nach Paris gekommen und hatte gleich seinem Landsmanne Grimm, mit dem er eng befreundet war, sich ganz in die französische Nationalität hineingelebt. Betrachtet man den Einfluss, den diese beiden Männer auf ihre Umgebung ausübten, und vergleicht man die Charaktere des heitern und geistreichen Kreises, der sich um Holbach's gastlichen Heerd zu versammeln pflegte, so sieht man leicht, dass den beiden Deutschen in den philosophischen Fragen, die hier erörtert wurden, eine tonangebende Rolle von Haus aus zuzuschreiben ist. Still, zäh und unverwandt, wie selbstbewusste Steuerleute, sitzen sie in diesem Strudel aufbrausender Talente. Mit der Rolle der Beobachter verbinden sie, jeder in seiner Weise, einen tiefgreifenden Einfluss, der um so unwiderstehlicher ist, je unmerklicher er sich vollzieht. Holbach insbesondere schien fast nur der ewig gutmüthige und freigebige *maître d'hôtel* der philosophischen Kreise, von dessen Humor und Herzensgüte Jeder eingenommen wurde, dessen Wohlthätigkeit, dessen häusliche und gesellschaftliche Tugenden, dessen bescheidenen, schlichten Sinn inmitten des Ueberflusses man um so freier bewunderte, je mehr jedes Talent in seiner Nähe die vollste Anerkennung fand, ohne dass Holbach selbst auf irgend eine andere Rolle, als auf die des liebenswürdigen Wirthes Anspruch gemacht hätte. In dieser Bescheidenheit des Mannes, liegt auch eigentlich der wesentlichste Grund der Thatsache, dass man sich so schwer entschliessen konnte, Holbach selbst als den Verfasser des Buches, welches die gebildete Welt in Aufruhr versetzte, zu betrachten. Selbst als es längst feststand, dass das Werk aus seinem engern Kreise hervorgegangen sei, wollte man die eigentliche Autorschaft noch bald dem Mathematiker Lagrange zuschreiben, der als Hauslehrer in Holbach's Familie gewirkt hatte, bald Diderot, bald einer systematischen Vereinigung mehrerer Kräfte.

Es ist jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen, dass Holbach der wahre Verfasser ist, obwohl bei der Ausführung einzelner Abschnitte auch Lagrange, der

Fachmann, Diderot, der Meister des Stils, und Naigeon, ein literarischer Gehülfe Diderot's und Holbachs', betheiligt waren. Holbach war nicht nur der eigentliche Verfasser des Ganzen, sondern namentlich auch der systematische Kopf, der die Arbeit beherrschte und die Richtung angab. Auch besass Holbach keineswegs blos seine Tendenz, sondern er beherrschte eine reiche Fülle naturwissenschaftlicher Kenntnisse. Er hatte namentlich auch Chemie studirt, Artikel aus diesem Fach für die Encyclopädie geliefert und mehrere chemische Werke aus dem Deutschen ins Französische übersetzt. "Es verhielt sich mit seiner Gelehrsamkeit," schreibt Grimm, "wie mit seinem Vermögen. Nie hätte man es geahnt, hätte er es verbergen können, ohne seinem eigenen Genuss und besonders dem Genusse seiner Freunde zu schaden."

Holbach's übrige Schriften, deren eine grosse Reihe ist, behandeln grösstentheils dieselben Fragen, wie das System der Natur; zum Theil, wie in der Schrift: *Le bon sens, ou Idées naturelles opposées aux Idées surnaturelles* (1772) in populärer Form und mit der bestimmten Absicht auf die Massen zu wirken. Auch die politische Richtung Holbach's war klarer und bestimmter, als die der meisten seiner französischen Genossen; obwohl er sich nicht für eine bestimmte Staatsform entscheidet. Die unklare Schwärmerei, für die auf so ganz unübertragbaren Verhältnissen ruhenden Einrichtungen Englands theilt er nicht. Mit ruhiger, leidenschaftloser Gewalt entwickelt er das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, die Verpflichtung aller Obrigkeiten, sich diesem Recht zu beugen und dem Lebenszweck der Nationen zu dienen, das Verbrecherische jeder gegen die Volkssouveränität gerichteten Anmaassung und die Nichtigkeit aller Verträge, Gesetze und Rechtsformen, welche solche verbrecherische Anmaassungen Einzelner zu stützen suchen. Das Recht der Völker auf Revolution in entarteten Zuständen gilt ihm wie ein Axiom, und hierin traf er genau den Nagel auf den Kopf.

Holbach's Ethik ist ernst und rein, obwohl er nicht über den Begriff der Glückseligkeit hinausgeht. Es fehlt ihr die Innigkeit und der poetische Hauch, welche Epikur's Lehre von der Harmonie des Gemüthslebens beseelt; dagegen nimmt sie einen bedeutenden Anlauf dazu, den Standpunkt des Individuums zu überwinden und die Tugenden vom Standpunkte des Staates und der Gesellschaft zu begründen. Wo wir im System der Natur eine frivole Wendung zu finden meinen, da liegt nicht sowohl das oberflächliche und leichtfertige Spielen mit dem Sittlichen selbst zu Grunde – und das wäre doch eigentlich das Frivole — als vielmehr die völlige Verkennung des sittlichen und ideellen Gehalts der überlieferten Institutionen, insbesondere der Kirche und des Offenbarungsglaubens. Folgt diese Verkennung schon aus dem unhistorischen Sinn des achtzehnten Jahrhunderts, so ist sie doch doppelt begreiflich unter einer Nation, welche, wie die französische damals, keine eigentliche Poesie hat; denn aus diesem Lebensquell sprudelt alles hervor, was eine tief im Wesen des Menschen begründete Kraft des Daseins und des Schaffens hat, ohne auf die verstandesmässige Rechtfertigung zu warten. So ist denn auch in Goethe's berühmtem Urtheil über das System der Natur die tiefste Kritik mit der grössten Ungerechtigkeit in naiver Selbstgewiss-

heit des eigenen Thuns und Schaffens zu einer grossartigen Opposition des jugendfrischen deutschen Geisteslebens gegen die scheinbare "Greisenheit" Frankreichs verschmolzen.

Das System der Natur zerfällt in zwei Theile, von denen der erste die allgemeinen Grundlagen und die *Anthropologie* enthält, der zweite — sofern dieser Ausdruck noch anwendbar ist — *die Theologie.* Gleich in der Vorrede zeigt sich, dass das Streben, für die Glückseligkeit der Menschheit zu wirken, der wahre Ausgangspunkt des Verfassers ist.

"Der Mensch ist unglücklich," beginnt die Vorrede, "blos weil er die Natur misskennt. Sein Geist ist so von Vorurtheilen angesteckt, dass man glauben sollte, er sei für immer zum Irrthum verdammt; die Fesseln des Wahnes, mit denen man von der Kindheit an ihn umschlingt, sind so mit ihm verwachsen, dass man sie nur mit der grössten Mühe ihm wieder nehmen kann." Zu seinem Unglück strebt er sich über die sichtbare Welt zu erheben und stets belehren ihn schmerzliche Erfahrungen über die Nichtigkeit seines Beginnens. Der Mensch verachtete das Studium der Natur, um Phantomen nachzujagen, die gleich Irrlichter ihn blendeten und ihn ablenkten von dem einfachen Pfade der Wahrheit, ohne den er nicht zum Glücke gelangen kann. Es ist daher Zeit, in der Natur die Heilmittel gegen die Uebel zu suchen, in welche die Schwärmerei uns gestürzt hatte. Es gibt nur eine Wahrheit und sie kann niemals schaden. Vom Irrthum stammen die schmächlichen Fesseln, mit denen Tyrannen und Priester allerwärts die Nationen zu fesseln vermochten; vom Irrthum stammt die Sclaverei, der die Nationen erlegen sind; vom Irrthum die Schrecken der Religion, die bewirkten, dass die Menschen in Furcht verdumpften oder in Fanatismus sich würgten für Chimären. Vom Irrthum stammt der eingewurzelte Hass und die grausamen Verfolgungen, das beständige Blutvergiessen und die empörenden Tragödien, deren Schauplatz die Erde werden musste im Namen der Interessen des Himmels.

Versuchen wir daher die Nebel der Vorurtheile zu verscheuchen und dem Menschen Muth und Achtung vor seiner Vernunft einzuflössen! Wer auf jene Träumereien nicht verzichten kann, möge wenigstens Andern verstatten, sich ihre Ansichten auf ihre Weise zu bilden und sich überzeugen, dass es für die Erdenbewohner hauptsächlich darauf ankomme, gerecht, wohlthätig und friedsam zu sein.

Fünf Capitel behandeln die allgemeine Grundlage der Naturbetrachtung. Die Natur, die Bewegung, der Stoff, die Gesetzmässigkeit alles Geschehens und das Wesen der Ordnung und des Zufalls sind die Gegenstände, an deren Untersuchung Holbach seine Fundamentalsätze anknüpft. Unter diesen Capiteln ist es besonders das letzte, welches durch seine schroffe Beseitigung jedes Restes von Theologie die Deisten von den Materialisten für immer trennte, und welches namentlich auch Voltaire zu heftigen Angriffen gegen das System der Natur veranlasste.

Die Natur ist das grosse Ganze, dessen Theil der Mensch ist, und unter dessen Einflüssen er steht. *Wesen, die man jenseits der Natur setzt, sind jederzeit Geschöpfe*

der Einbildungskraft, von deren Wesen wir uns ebensowenig eine Vorstellung machen können, als von ihrem Aufenthaltsort und ihrer Handlungsweise. Es gibt nichts und kann nichts geben jenseits des Kreises, der alle Wesen einschliesst. Der Mensch ist ein physisches Wesen und *seine moralische Existenz ist nur eine besondere Seite der physischen*, ein gewisser, aus seiner eigenthümlichen Organisation abgeleiteter Modus des Handelns.

Alles, was der menschliche Geist zur Verbesserung unserer Lage ersonnen hat, war nur eine Folge der Wechselwirkung zwischen den in ihm gelegten Trieben und der umgebenden Natur. Auch das Thier schreitet von einfachen Bedürfnissen und Formen zu immer zusammengesetzteren fort; ähnlich der Pflanze. Unmerklich wächst die Aloë durch eine Reihe von Jahren, bis sie endlich die Blüthen treibt, welche ein Vorbote ihres nahen Todes sind. Der Mensch als physisches Wesen handelt nach wahrnehmbaren, sinnlichen Einflüssen; als moralisches Wesen nach Einflüssen, welche unsere Vorurtheile uns nicht erkennen lassen. Bildung ist Entwicklung; wie denn schon Cicero sagt: *Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura.* An all unsern ungenügenden Begriffen ist Mangel an Erfahrung schuld und jeder Irrthum ist mit Schaden verknüpft. Aus Mangel an Kenntniss der Natur hat der Mensch sich Gottheiten gebildet, die alleiniger Gegenstand seiner Hoffnungen und Befürchtungen wurden, ohne zu bedenken, dass die Natur weder Hass noch Liebe kennt und fort und fort, bald Wohl bald Wehe bereitend, nach unwandelbaren Gesetzen wirkt. Die Welt zeigt uns allenthalben nichts als Materie und Bewegung. Sie ist eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen; die mannichfaltigsten Stoffe stehen in beständiger Wechselwirkung, und ihre verschiedenen Eigenschaften und Zusammensetzungen bilden für uns das Wesen der Einzelndinge. Die Natur im weiteren Sinne, also die Zusammenfassung der verschiedenen Stoffe in allen Einzelndingen überhaupt; im engern Sinne ist die Natur eines Dinges die Zusammenfassung seiner Eigenschaften und Wirkungsformen. Wenn daher gesagt wird, die Natur bringe eine Wirkung hervor, so soll damit nicht die Natur als Abstractum personificirt werden, sondern es soll nur gesagt sein, dass die betreffende Wirkung ein nothwendiges Resultat der Eigenschaften eines der Wesen ist, die das grosse Ganze bilden, welches wir sehen.

In der Lehre von der *Bewegung* steht Holbach ganz auf der Basis, welche *Toland* in der Abhandlung, die wir oben erwähnten, gelegt hat. Er definirt die Bewegung zwar schlecht, aber er behandelt sie allseitig und gündlich, jedoch ohne jedes Eingehen auf die mathematischen Theorien, wie denn überhaupt in dem ganzen Werk, gemäss seiner praktischen Absicht, das Positive und Specielle vor Betrachtungen und Abstractionen zurücktritt.

Jedes Ding ist vermöge seiner eigenthümlichen Natur auch zu gewissen Bewegungen fähig. So sind unsere Sinne fähig, Eindrücke von gewissen Objecten zu empfangen. Von keinem Körper können wir etwas wissen, wenn er nicht direct oder indirect eine Veränderung in uns hervorbringt. Alle Bewegung, die wir wahrnehmen, versetzt entweder einen ganzen Körper an einen andern Ort,

oder sie findet zwischen den kleinsten Theilchen desselben Körpers statt und bringt Störungen oder Veränderungen hervor, die wir erst an den veränderten Eigenschaften des Körpers bemerken. Bewegungen solcher Art liegen auf dem Wachsen der Pflanzen und Thiere und der *intellectuellen Erregung des Menschen* zu Grunde.

Uebertragen heissen die Bewegungen, wenn sie von Aussen einem Körper aufgenöthigt werden, selbstständig, wenn die Ursache der Bewegung in dem Körper selbst ist. Hieher rechnet man beim Menschen Gehen, Sprechen, Denken, obwohl wir bei genauerer Betrachtung finden können, dass es nach strengen Begriffen keine selbstständigen Bewegungen gibt. — Der menschliche Wille wird durch äussere Ursachen bestimmt.

Die Mittheilung der Bewegung von einem Körper auf den andern ist nach nothwendigen Gesetzen geregelt. Alles im Universum ist beständig in Bewegung, und jede Ruhe ist nur scheinbar. Selbst das, was die Physiker "nisus" genannt haben, ist nur durch Bewegung zu erklären. Wenn ein 500 Pfund schwerer Stein auf der Erde ruht, so drückt er jeden Augenblick mit seinem ganzen Gewickt und empfängt einen Gegendruck der Erde. Man dürfte nur die Hand dazwischen legen um zu sehen, wie der Stein Kraft genug entwickelt, um sie zu zerquetschen, trotz seiner scheinbaren Ruhe. *Action ist nie ohne Reaction. Die sogenannten todten und die lebendigen Kräfte sind daher von derselben Art* und entwickeln sich nur unter verschiedenen Umständen. Auch die dauerhaftesten Körper sind beständigen Veränderungen unterworfen.

Die Materie und die Bewegung ist ewig, und die Schöpfung aus Nichts ist ein leeres Wort. Zu dem Ursprung der Dinge zurückgehen wollen, heisst nur die Schwierigkeiten hinausschieben und sie der Prüfung unserer Sinne entziehen. — Was die *Materie* betrifft, so ist Holbach kein strenger Atomist. Er nimmt zwar elementare Theilchen an, erklärt jedoch das Wesen der Stoffe für unbekannt. Wir kennen nur einige ihrer Eigenschaften. Alle Modificationen der Materie sind Folge von Bewegung; diese verwandelt die Gestalt der Dinge, löst ihre Bestandtheile auf und nöthigt dieselben zur Entstehung oder Erhaltung von Wesen ganz anderer Art beizutragen.

Zwischen den sogenannten drei Reichen der Natur findet ein beständiger Austausch und Kreislauf der Theile der Materie statt. Das Thier erwirbt neue Kräfte durch Verzehrung von Pflanzen oder anderen Thieren; Luft, Wasser, Erde und Feuer dienen zu seiner Erhaltung, dieselben Elemente aber, unter anderen Formen der Verbindung, werden die Ursache seiner Auflösung, und alsdann werden dieselben Bestandtheile in neue Bildungen verarbeitet oder wirken zu neuen Zerstörungen.

Das ist der unwandelbare Gang der Natur, das ist der ewige Kreislauf, den Alles beschreiben muss, was existirt. In dieser Weise lässt die Bewegung die Theile des Universums entstehen, erhält sie eine Weile und zerstört sie allmälig, die einen durch die andern; während die Summe des Vorhandenen immer dieselbe bleibt. Die Natur erzeugt durch ihre verbindende Thätigkeit die Sonnen,

welche in dem Mittelpunkt eben so vieler Systeme treten; sie erzeugt die Planeten, die durch ihr eigenes Wesen gravitiren und ihre Bahnen um die Sonne beschreiben. Ganz allmälig verändert die Bewegung die einen wie die andern und sie wird vielleicht eines Tages die Theilchen wieder zerstreuen, aus denen sie die wunderbaren Massen gebildet hat, welche der Mensch während der kurzen Spanne seines Daseins nur im Vorübergehen erblickt.

Während übrigens Holbach so in den allgemeinen Sätzen ganz mit dem heutigen Materialismus übereinstimmt, steht er — ein Beweis, wie fern diese Abstractionen von der eigentlichen Bahn der Naturwissenschaft lagen, — in seinen Ansichten vom Stoffwechsel noch ganz auf dem Boden der alten Zeit. Ihm ist noch das Feuer das Lebensprincip der Dinge. Wie bei Epikur, wie bei Lucrez und Gassendi sind auch bei ihm die Theilchen feuriger Natur bei allen Vorgängen des Lebens im Spiel und bringen, bald sichtbar, bald unter der übrigen Materie verborgen, eine Fülle von Erscheinungen hervor. Vier Jahre, nachdem das System der Natur erschien, entdeckte *Priestley* den Sauerstoff, und während Holbach noch schrieb oder mit seinen Freunden seine Grundsätze erörterte, arbeitete *Lavoisier* schon an jener grossartigen Reihe von Versuchen, denen wir die wahre Lehre von der Verbrennung, und damit eine ganz neue Grundlage jener Wissenschaft verdanken, welche auch Holbach studirt hatte. Dieser begnügte sich, wie Epikur, mit den logischen und sittlichen Resultaten der bisherigen Forschung; jener war von einer wissenschaftlichen Idee ergriffen der er sein Leben widmete.

In der Lehre von der *Gesetzmässigkeit alles Geschehens* geht Holbach auf die Grundkräfte der Natur zurück. *Attraction* und *Repulsion* sind die Kräfte, von welchen alle Verbindung und Trennung der Theilchen in den Körpern herrührt, sie verhalten sich, wie schon *Empedokles* einsah, wie *Liebe* und *Hass* in der moralischen Welt. Auch diese Verbindung und Trennung ist nach strengsten Gesetzen geregelt. Manche Körper, die an und für sich keine Vereinigung zulassen, können durch vermittelnde Körper dazu gebracht werden. *Sein* heisst nichts, als sich auf eine invividuelle Art bewegen; *sich erhalten* heist solche Bewegungen mittheilen oder empfangen, welche die Fortführung individueller Existenz bedingen. Der Stein leistet der Zerstörung Widerstand durch das blosse zusammenhalten seiner Theile; die organisirten Wesen durch complicirte Mittel. Den Trieb der Erhaltung nennt die Physik Beharrungsvermögen, die Moral Selbstliebe.

Zwischen Ursache und Wirkung waltet die *Nothwendigkeit* in der moralischen, wie in der physischen Welt. Staub- und Wassertheilchen bei Sturm und Wirbelwind bewegen sich mit derselben Nothwendigkeit, wie ein einzelnes Individuum in den stürmischen Bewegungen einer Revolution.

"In den schrecklichen Erschütterungen, welche bisweilen die politischen Gesellschaften ergreifen und nicht selten den Umsturz eines Reiches herbeiführen, gibt es keine einzige Handlung, kein Wort, keinen Gedanken, keine Willensregung, keine Leidenschaft in den Handelnden, die als Zerstörer oder als Schlacht-

opfer an der Revolution betheiligt sind, welche nicht nothwendig ist, welche nicht wirkt, wie sie wirken muss, welche nicht unfehlbar die Folgen zu Stande bringt, die sie nach der Stellung, welche die Handelnden in diesem moralischen Wirbelsturm einnehmen, zu Stande bringen muss. Dies würde einer Intelligenz offenbar sein, welche im Stande wäre, jede Wirkung und Gegenwirkung aufzufassen und zu würdigen, welche im Geist und Körper der Betheiligten vorgeht."

Holbach starb den 21. Juni 1789; wenige Tage, nachdem sich die Abgeordneten des dritten Standes als Nationalversammlung constituirt hatten. Die Revolution, welche seinen Freund Grimm wieder nach Deutschland verschlug und Lagrange oft genug in Lebensgefahr brachte, trat auf die Schwelle der Wirklichkeit, als der Mann verschied, der ihr so mächtig vorgearbeitet hatte, indem er sie als ein nothwendiges Naturereigniss betrachten lehrte.

Von besonderer Wichtigkeit ist endlich das Capital von der *Ordnung*, gegen welches *Voltaire* seinen ersten erbitterten Angriff richtete. Voltaire ist hier, wie so oft, der Vertreter des gemeinen Menschenverstandes, der mit seinem verschwommenen Gefühlsurtheilen und Verstandesdeclamationen gegenüber einer philosophischen Betrachtungsweise, und wäre es die niedrigste, ganz und gar bedeutungslos ist. Dennoch wird es dem Zweck unserer Schrift entsprechend sein, hier einmal Gründe und Gegengründe gegen einander abzuwägen, um zu sehen, dass es ganz anderer Mittel bedarf, um über den Materialismus hinaus zu gelangen, als sie selbst dem gewandten und scharfsinnigen Voltaire zu Gebote standen.

Ursprünglich, sagt das System der Natur, bedeutete das Wort Ordnung nur die Art und Weise, ein Ganzes, dessen Seins- und Wirkungsformen mit den unserigen eine gewisse Uebereinstimmung darbieten, in seinen einzelnen Beziehungen mit Leichtigkeit aufzufassen. (Man bemerkt den bekannten Zeitfehler, wonach der *strengere* Begriff als der *ursprüngliche* genommen wird, während er in Wahrheit sich erst sehr spät entwickelte.) Dann hat der Mensch seine eigenthümliche Anschauungsweise auf die Ausserwelt übertragen. Da aber in der Welt Alles gleich nothwendig ist, so kann es auch in der Natur nirgendwo einen Unterschied zwischen Ordnung und Unordnung geben. Beide Begriffe gehören nur unserem Verstande an; es entspricht ihnen, wie alle metaphysischen Begriffe nichts ausser uns. Will man jene Begriffe doch auf die Natur anwenden, so kann man unter Ordnung nichts anderes verstehen, als die regelmässige Folge von Erscheinungen, welche von unabänderlichen Naturgesetzen herbeigeführt wird; die Unordnung dagegen bleibt ein relativer Begriff, welcher nur diejenigen Erscheinungen befasst, durch die ein einzelnes Wesen in der Form seines Daseins gestört wird, während doch eine Störung vom Standpunkte des grossen Ganzen betrachtet, gar nicht vorhanden ist. *Ordnung und Unordnung der Natur gibt es nicht.* Wir finden Ordnung in Allem, was unserem Wesen conform ist; Unordnung in Allem, was ihm zuwider ist. Er ergibt sich aus dieser Anschauung unmittelbar, dass es auch in der Natur keinerlei Wunder geben kann. Ebenso schöpfen wir auch den Begriff einer nach Zwecken verfahrenden *Intelligenz* und seinen Gegensatz, den Begriff des Zufalls, lediglich aus uns. Das Ganze kann

keinen Zweck haben, weil es ausser ihm nichts gibt, wonach es streben könnte. Wir fassen solche Ursache als intelligente auf, welche nach unserer Art wirken, und sehen die Wirkungsweise anderer als eine Spiel des blinden Zufalls an. Und doch hat das Wort Zufall nur einen Sinn im Gegensatz gegen jene Intelligenz, deren Begriff wir nur aus uns geschöpft haben. Es gibt aber keine blind wirkenden Ursachen, sondern wir selbst sind blind, indem wir die Kräfte und Gesetze der Natur verkennen, deren Wirkung wir dem Zufall beimessen.

Hier finden wir das System der Natur ganz in den Bahnen, welche *Hobbes* durch seinen energischen Nominalismus gebrochen hat. Es ist selbstverständlich, dass auch die Begriffe von gut und böse, obwohl Holbach dies auszuführen vermieden hat, in derselben Weise als blos relative und menschlich subjective gelten müssen, wie die der Ordnung und Unordnung, der Intelligenz und des Zufalls. Von diesem Standpunkt aus ist ein Rückweg nicht mehr möglich, da der Nachweis der Relativität dieser Begriffe und ihrer Begründung in der menschlichen Natur nun einmal der unerlässliche erste Schritt zur geläuterten und vertieften Erkenntniss bleibt; vorwärts hinaus ist freilich die Bahn noch frei. Mitten hindurch durch die Lehre vom Ursprung dieser Begriffe aus der Organisation des Menschen führt der Weg, welcher über die Schranken des Materialismus hinausleitet; gegen jede auf den Boden des gewöhnlichen Vorurtheils wurzelnde Opposition stehen dagegen die Sätze des Systems der Natur unerschütterlich fest: *Wir schreiben dem Zufall die Wirkungen zu, deren Verknüpfung mit den Ursachen wir nicht sehen. Ordnung und Unordnung sind nicht in der Natur.*

Was sagt nun Voltaire dazu? Hören wir seine Worte! Wir werden uns erlauben im Namen Holbachs zu antworten. "Wie? Im Gebiete des Physischen, ist da ein blindgeborenes Kind, ein Kind ohne Beine, eine Missgeburt nicht gegen die Natur des Geschlechtes? Ist es nicht die gewöhnliche Regelmässigkeit der Natur, welche die Ordnung bildet und die Unregelmässigkeit, welche die Unordnung ist! Ist nicht ein Kind, dem die Natur den Hunger gegeben und die Speiseröhre verschlossen hat, eine gewaltige Störung und eine tödtliche Unordnung? Die Entleerungen aller Art sind nothwendig, und doch entbehren die Ausführungswege oft der Oeffnung, so dass man die Heilkunst anwenden muss. Diese Unordnung hat ohne Zweifel ihre Ursache; keine Wirkung ohne Ursache; aber diese Wirkung ist doch eine grosse Störung der Ordnung?"

Allerdings ist nicht zu leugnen, dass nach unserer unwissenschaftlichen Denkweise des täglichen Lebens die Missgeburt ein grosser Verstoss gegen die Natur des Geschlechtes ist; aber was ist denn diese "Natur des Geschlechtes" anders als ein vom Menschen empirisch gebildeter Begriff, der für die objective Natur gar keine Verbindlichkeit und gar keine Bedeutung hat? Es ist nicht genug zuzugeben, dass die Wirkung, welche uns durch ihre nahe liegende Beziehung auf unsere eigenen Empfindungen *als Störung erscheint*, eine Ursache hat, man muss auch zugeben, dass diese Ursache *mit allen anderen Ursachen des Universums in einem nothwendigen und unabänderlichen Zusammenhang steht;* und dass also dasselbe grosse Ganze in derselben Weise und nach denselben Gesetzen in der Mehrzahl

der Fälle die vollständige Organisation erzeugt, und in einigen Fällen die unvollständige. Vom Standpunkt des grossen Ganzen betrachtet — und auf den hätte sich eben Voltaire versetzen sollen, wenn er nicht ungerecht sein wollte — kann doch unmöglich dasjenige Unordnung sein, was ein Ausfluss seiner ewigen Ordnung, d. h. seines gesetzmässigen Verlaufes ist; dass aber den empfindenden, mitleidvollen Menschen dergleichen Erscheinungen den Eindruck der Unordnung, der entsetzlichen Störung machen, hat das System der Natur gar nicht geleugnet. Voltaire hat also nichts bewiesen, als was von vornherein zugegeben war und hat den Kern der Frage mit keiner Silbe berührt.

Doch sehen wir, ob er für die moralische Welt mehr beweist! "Der Mord eines Freundes, eines Bruders, ist das nicht eine entsetzliche Störung im moralischen Gebiet? Die Verläumdungen eines Garasse, eines Tellier, eines Doucin gegen die Jansenisten, und die der Jansenisten gegen die Jesuiten; die Betrügereien eines Patouillet und Paulian, sind das nicht kleine Unordnungen? Die Bartholomäusnacht, die Metzeleien in Irland u. s. w. sind das nicht verfluchte Unordnungen? Diese Verbrechen haben ihre Ursachen in den Leidenschaften, aber ihre Wirkung ist verabscheuungswürdig; die Ursache ist verhängnissvoll; diese Ursache macht uns schaudern." Allerdings ist der Mord ein Gegenstand, vor welchem der Mensch schaudert, und den er als eine entsetzliche Störung der sittlichen Weltordnung betrachtet. Allein dessenungeachtet können wir zu der Einsicht gelangen, dass jene Verwirrungen und Leidenschaften, welchen die Verbrechen entspringen, nur nothwendige Seiten des menschlichen Thun und Treibens sind, wie der Schatten neben dem Licht.

Wir werden aber diese Nothwendigkeit unbedingt zugeben müssen, sobald wir nicht nur mit dem Begriff der Ursache spielen, sondern vielmehr ernsthaft annehmen, dass auch die Handlungen des Menschen untereinander und mit der gesammten Natur der Dinge in einem vollständigen und determinirenden Causal-Zusammenhange stehen. Denn dann ist in gleicher Weise auch hier, wie im physischen Gebiet, ein gemeinsames, durch den Causal-Zusammenhang in allen seinen Theilen unauflöslich verbundenes Grundwesen da — die Natur selbst — welches nach ewigen Gesetzen handelt und nach gleicher Ordnung sowohl die Tugend als das Verbrechen hervorbringt, und sowohl das Entsetzen über das Verbrechen, als auch die Einsicht, dass die mit diesem Entsetzen verbundene Vorstellung einer Störung der Weltordnung eine einseitige und unzulängliche menschliche Vorstellung ist.

"Es bleibt nur übrig den Ursprung dieser Unordnung nachzuweisen, aber sie ist einmal vorhanden."

Der Ursprung liegt eben in der menschlichen Vorstellung; da ist sie allerdings vorhanden, und weiter hat Voltaire auch nichts bewiesen. Der ungenaue und unmethodische Menschenverstand aber, und wenn er dem geistreichsten Manne angehört, hat zu allen Zeiten seine empirischen Vorstellungen mit der Natur der Dinge an sich verwechselt, und wird es vermuthlich auch ferner thun.

Daher kommt es denn auch, dass der Materialismus nicht nur im Kampf

gegen die *Religion* gefährlicher wird, als andere Waffen, sondern dass er sich auch der *Poesie* und der *Kunst* mehr oder weniger feindlich zeigt, die doch den Vortheil haben, dass in ihnen das freie Schaffen des menschlichen Geistes im Gegensatz gegen die Wirklichkeit offen eingeräumt wird, während es in den Dogmen der Religionen und in den Architekturstücken der Metaphysik mit dem falschen Anspruch an Objectivität durch und durch verschmolzen ist.

Die Stellung der Religion und der Metaphysik zum Materialismus hat denn auch noch tiefere Seiten, die sich später finden werden. Für einstweilen möchten wir uns aber bei Gelegenheit des Capitels von der Ordnung und Unordnung einen Seitenblick auf die *Kunst* gestatten.

Sind Ordnung und Unordnung nicht in der Natur, so wird auch der Gegensatz des *Schönen* und des *Hässlichen* nur in der menschlichen Vorstellung beruhen. Der Materialist wird dadurch allein schon, dass ihm dieser Gedanke beständig gegenwärtig ist, dem Gebiete des Schönen leicht einigermaassen entfremdet; das Gute steht ihm schon näher; das Wahre am nächsten. Soll nun ein Materialist als Kunstrichter auftreten, so wird er nothwendig eher als ein Kritiker anderer Richtung dazu neigen, in der Kunst die Naturwahrheit zu betonen, das Ideale aber und das eigentlich Schöne, namentlich da, wo es mit der Naturwahrheit in Conflict tritt, zu verkennen und gering zu schätzen. So finden wir denn auch Holbach fast ohne Sinn für Poesie und Kunst; wenigstens verräth sich in seinen Schriften nichts davon. *Diderot* aber, der anfangs wider Willen, später mit ausserordentlichem Eifer das Fach der Kunstkritik ergriff, zeigt uns in überraschender Weise die Einwirkung des Materialismus auf die Beurtheilung des Schönen.

Sein *Versuch über die Malerei* ist mit *Goethes* meisterhaften Anmerkungen in Jedermanns Händen. Wie zäh hält da Goethe fest an der idealen Aufgabe der Kunst, während Diderot hartnäckig bemüht ist, den Gedanken der Consequenz der Natur zum Princip der bildenden Künste zu erheben! Ordnung und Unordnung gibt es nicht in der Natur. Ist nicht also vom Standpunkte der Natur (wenn unser Auge nur die feinen Züge consequenter Durchbildung zu erspähen wüsste!) die Gestalt des Buckligen so gut wie die der Venus? Ist nicht unser Begriff von Schönheit im Grunde nur menschliche Beschränkheit? Indem der Materialismus diese Gedanken breiter und immer breiter ausspinnt, beinträchtigt er die reine Freude an der Schönheit und die erhabene Wirkung des Ideals.

Der Umstand, dass Diderot durch seine Naturanlage eigentlich *Idealist* war, und dass wir daher bei ihm auch Aeusserungen des entschiedensten Idealismus finden, macht den Einfluss der materialistischen Denkweise, die ihn gleichsam wider Willen mit fortreisst, nur um so klarer. Diderot geht so weit, zu bestreiten, dass das Ideal, "die wahre Linie," durch empirische Zusammensetzung der schönsten Theilformen, welche die Natur bietet, gefunden werden könne. Es entspringt aus dem Geiste des grossen Künstlers als ein Urbild des wahrhaft Schönen, von welchem sich die Natur stets und in allen Theilen im Drange der Nothwendigkeit entfernt. Dieser Satz ist so wahr, wie die Behauptung, dass die

Natur in der Gestalt eines Buckligen oder einer blinden Frau die Consequenzen des einmal gegebenen Bildungsfehlers bis in die äusserste Fussspitze durchführe, mit einer Feinheit, welcher auch der grösste Künstler nicht zu folgen vermag. Unwahr aber ist die Verbindung beider Sätze durch die Bemerkung, dass wir keines Ideals mehr bedürften, dass wir in der unmittelbaren Nachbildung der Natur die höchste Befriedigung finden würden, sobald wir im Stande wären, das ganze System jener Consequenzen zu durchschauen. Treibt man freilich die Sache auf die Spitze, so lässt sich fragen, ob es für eine *absolute* Erkenntniss, welche in einem Bruchstück die Beziehungen zum Ganzen erfasst und für welche also *jede* Anschauung eine Anschauung des *Universums* ist — ob es für eine solche Erkenntniss überhaupt noch eine von der Wirklichkeit trennbare Schönheit geben könne. Aber so versteht Diderot die Sache nicht. Sein Satz soll eine praktische Anwendung für den Künstler und Kunstkritiker zulassen. Es soll also auch gesagt werden, dass die Abweichungen von der "wahren Linie" des Ideals *in dem Grade* zulässig sind, ja sogar gegenüber den blossen Normalverhältnissen das eigentliche Ideal bilden, in welchen es gelingt, sie in ihrer Einheit und Consequenz wenigstens für das Gefühl zur Geltung zu bringen. Damit aber verliert das Ideal seine Selbstständigkeit. Das Schöne wird dem Wahren untergeordnet und büsst dadurch seine eigentliche Bedeutung ein.

Wollen wir diesen Fehler vermeiden, so müssen wir vor allen Dingen die etischen und ästhetischen Ideen selbst als nothwendige, nach ewigen Gesetzen entstandene Gebilde der allgemeinen Naturkraft auf dem besonderen Gebiete des Menschengeistes erfassen. Das menschliche Dichten und Trachten erzeugt die Idee der Ordnung, wie es die Idee des Schönen erzeugt. Nun tritt die naturphilosophische Erkenntniss ein und zerstört sie; aber aus den verborgenen Tiefen des Gemüthes spriesst sie stets aufs Neue hervor. In diesem Kampf der schaffenden Seele mit der erkennenden ist nichts Unnatürlicheres, als in irgend einem Ringen der Elemente der Natur oder in dem Vernichtungskampfe lebender Wesen, die sich ihrer Existenz wegen gegenseitig befehden. Muss doch, vom abstractesten Standpunkte aus, auch der Irrthum geleugnet werden, so gut wie die Unordnung. Auch der Irrthum entsteht aus der nach Gesetzen geregelten Wechselwirkung zwischen der Person mit ihren Organen und den Eindrücken der Aussenwelt. Der Irrthum ist so gut wie die bessere Erkenntniss eine Art und Weise, in der sich die Dinge der Aussenwelt im Bewusstsein des Menschen gleichsam projiciren. Gibt es eine absolute Erkenntniss der Dinge an sich? Der Mensch scheint sie jedenfalls nicht zu haben. Wenn es aber für ihn eine seinem Wesen zusagende, höhere Erkenntnissweise gibt, der gegenüber der gewöhnliche Irrthum, obwohl er auch eine gesetzmässige Erkenntnissweise ist, doch lediglich als Irrthum, d. h. als verwerfliche Abweichung von jener höheren Weise zu bezeichnen ist: soll es dann auch nicht eine *im Wesen des Menschen begründete* Ordnung geben, die etwas besseres verdient, als dass man sie mit ihrem Gegensatz, der Unordnung, d. h. eben den abweichenden und der menschlichen Natur schlechthin widerstrebenden Ordnungen ohne Weiteres auf eine und dieselbe Stufe setzt?

So breit und wiederholungsreich auch das System der Natur geschrieben ist, so enthält es doch manche Ausführungen, die theils ihrer Energie und Gesundheit wegen bemerkenswerth, theils aber auch besonders geeignet sind, uns die engen Grenzen, in welchen die materialistische Weltanschauung sich bewegt, in ein helles Licht zu setzen.

Während Lamettrie eine boshafte Freude daran hatte, sich für einen Cartesianer auszugeben und, vielleicht in gutem Glauben, die Behauptung aufzustellen, *Descartes* habe den Menschen mechanisch erklärt, und ihm nur der Pfaffen wegen eine überflüssige Seele angehängt, schiebt Holbach umgekehrt die Verantwortung für das Dogma der Spiritualität der Seele hauptsächlich auf Descartes. "Obgleich man sich schon vor ihm die Seele spiritualistisch vorstellte, so ist er doch der erste der den Satz aufgestellt hat, *dass das Denkende von der Materie verschieden sein muss*, woraus er denn ferner schliesst, dass das Denkende in uns ein Geist sei, d. h. eine einfache und untheilbare Substanz. Wäre es nicht natürlicher gewesen zu schliessen: weil der Mensch, ein stoffliches Wesen, thatsächlich denkt, geniesst also auch die Materie die Fähigkeit zu denken?" Nicht besser kommt Leibnitz weg mit seiner prästablirten Harmonie oder gar Malebranche, der Erfinder des Occasionalismus. Holbach nimmt sich nicht die Mühe, diese Männer eingehend zu widerlegen; er kommt nur immer wieder auf die Abgeschmacktheit ihrer ersten Grundsätze zurück. Von seinem Standpunkte aus nicht ganz mit Unrecht; denn wenn man das Ringen dieser Männer nach einer Gestaltung der in ihnen lebenden Idee nicht zu schätzen weiss, wenn man ihre Systeme rein verstandesmässig prüft, so kann allerdings kaum ein Ausdruck der Geringschätzung stark genug sein, um die Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit zu bezeichnen, mit welcher jene viel bewunderten Philosophen die Grundlage ihrer Systeme in das reine Nichts hineinstellten. Holbach sieht überall nur den Einfluss der Theologie und verkennt den metaphysischen Productionstrieb völlig, der doch ebenso tief in unserer Natur zu liegen scheint, als beispielsweise der Sinn für Architectur. "Es darf uns nicht überraschen," meint Holbach, "die ebenso scharfsinnigen als unbefriedigenden Hypothesen zu sehen, zu denen die tiefsten Denker der Neuzeit, durch theologische Vorurtheile gezwungen, ihre Zuflucht nehmen müssen, so oft sie es versucht haben, die spirituelle Natur der Seele mit der physischen Einwirkung stofflicher Wesen auf diese immaterielle Substanz zu vereinigen und die Rückwirkung der Seele auf diese Wesen, sowie überhaupt ihre Vereinigung mit dem Körper zu erklären." Nur ein einziger Spiritualist macht ihm zu schaffen, und wir erkennen darin wieder die Fundamentalfrage, welcher unsere ganze Betrachtung uns immer näher führt. Es ist *Berkeley*, der als Bischof der englischen Kirche gewiss mehr als Descartes und Leibnitz von theologischen Vorurtheilen geleitet war, der aber gleichwohl auf eine consequentere und im Princip vom Kirchenglauben weiterentfernte Weltanschauung gerieth, als diese beiden.

"Was sollen wir von einem Berkeley sagen, der sich Mühe gibt, uns zu beweisen, dass Alles in der Welt nur eine chimärische Täuschung ist, und dass das Universum nur in uns selbst und in unserer Phantasie existire; der das Dasein

aller Dinge zweifelhaft macht mit Hülfe von Sophismen, welche unlösbar sind für Alle, die an der Spiritualität der Seele festhalten?" Wie diejenigen, welche nicht gerade auf das Festhalten der immateriellen Seele erpicht sind, mit Berkeley fertig werden sollen, hat Holbach vergessen darzuthun, und in einer Anmerkung gesteht er, dass dies extravaganteste System auch am schwersten zu bekämpfen sei. Der Materialismus nimmt hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge. Was hat er für Waffen gegen den, der diesen naiven Standpunkt anficht? Sind die Dinge, so wie sie scheinen? Sind sie überhaupt? Das sind Fragen, die in der Geschichte der Philosophie ewig wiederkehren, und auf die erst die Gegenwart eine halbwegs genügende Antwort geben kann, die sich denn freilich für keines von beiden Extremen entscheidet.

Vorzügliche und gewiss aufrichtige Sorgfalt wandte Holbach auf die Grundlagen der *Ethik*. Es wird hier zwar schwerlich ein Gedanke zu finden sein, welcher nicht bei *Lamettrie* schon anklingt, aber was bei diesem zerstreut, nachlässig hingeworfen und mit frivolen Bemerkungen durchzogen erscheint, das tritt uns hier gereinigt, geordnet und in systematischer Ausführung entgegen, mit strenger Fernhaltung alles Niedrigen und Gemeinen. Wie Epikur setzte auch Holbach den Zweck des menschlichen Strebens in die dauernde Glückseligkeit; nicht in die vergängliche Lust. Das System der Natur enthält aber zugleich den Versuch einer *physiologischen Begründung der Sittenlehre* und in Verbindung damit eine energische Hervorhebung der *bürgerlichen Tugenden.*

"Wenn man die Erfahrung statt des Vorurtheils befragen würde, so könnte die *Medicin* der Moral das Räthsel des menschlichen Herzens lösen, und man könnte versichert sein, dass sie durch die Pflege des Körpers bisweilen den Geist heilen würde." Erst zwanzig Jahre später begründete der edle *Pinel*, ein Arzt aus Condillac's Schule, die neuere Psychiatrie, welche uns mehr und mehr dahin brachte, zu grosser Erleichterung der schrecklichsten Leiden des Menschengeschlechtes, die Irren wohlwollend zu pflegen, und in einem grossen Theil der Verbrecher Geisteskranke zu erkennen. "Das Dogma von der Immaterialität der Seele hat aus der Moral eine Wissenschaft der Vermuthungen gemacht, welche uns gar nichts lehrt von den wahren Mitteln, durch die man auf die Menschen wirken kann. Wenn wir, gestützt auf die Erfahrung die Elemente kennten, welche die Grundlage des Temperamentes eines Menschen oder der Mehrzahl der Individuen eines Volkes bildeten, so wüssten wir, was für ihre Natur passt, die Gesetze, welche ihnen nothwendig sind und die Einrichtungen, welche ihnen nützlich sind. Mit einem Wort, die Moral und die Politik könnten aus dem *Materialismus* Vortheile ziehen, welche das Dogma von der Immaterialität der Seele ihnen niemals geben kann und an die es uns sogar zu denken verhindert." Dieser Gedanke Holbach's hat noch jetzt seine Zukunft; nur dass wahrscheinlich fürs Erste die Moralstatistik mehr für die Physik der Sitten leisten wird, als die Physiologie.

Alle moralischen und intellectuellen Fähigkeiten leitet Holbach ab aus der Erregbarkeit für die Eindrücke der Aussenwelt. "Ein empfindsames Gemüth

ist nichts als ein menschliches Gehirn, welches so beschaffen ist, dass es mit Leichtigkeit die ihm mitgetheilten Bewegungen aufnimmt. So nennen wir den empfindsam, welchen der Anblick eines Unglücklichen oder die Erzählung eines schrecklichen Vorfalls, oder der blosse Gedanke an eine betrübende Scene zu Thränen rühren." Hier stand Holbach unmittelbar vor den Anfängen einer materialistischen Moralphilosophie, welche uns bis jetzt noch fehlt, und deren Ausbildung wir wünschen müssen, auch wenn wir nicht beabsichtigen, auf dem Standpunkte des Materialismus stehen zu bleiben. Es handelt sich darum, das Princip zu finden, welches über den Egoismus hinausführt. Allerdings reicht das Mitleid hierzu nicht aus; nimmt man aber die Mitfreude hinzu, erweitert man seinen Gesichtskreis so weit, dass man die ganze natürliche Theilnahme in Betracht zieht, welcher der feiner organisirte Mensch für die Wesen empfindet, deren Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit mit sich selbst er erkennt; dann ist eine Grundlage da, auf welcher sich allenfalls annährend beweisen liesse, dass auch die *Tugenden* allmälig *durch die Augen und Ohren* in den Menschen hineinkommen. Ohne mit Kant den grossen Schritt zu wagen, welcher das ganze Verhältniss der Erfahrung zum Menschen und seinen Begriffen umkehrt, könnte man doch auch jener Ethik eine tiefe Begründung leihen, indem man ausführte, wie durch den Rapport der Sinne sich allmälig im Lauf der Jahrtausende eine Gemeinsamkeit des Menschengeschlechtes in allen Interessen herstellt, welche darauf beruht, dass jeder Einzelne die Schicksale des Ganzen in der Harmonie oder Disharmonie seiner eigenen Empfindungen und Vorstellungen mit durchlebt. Statt diesen natürlichen Gedankengang zu verfolgen, geht Holbach vielmehr nach einigen stark an Helvetius erinnernden Ausführungen über das Wesen des Geistes (*esprit*) und der Phantasie (*imagination*) dazu über, die Moral aus dem rein verstandesmässigen Erkennen der Mittel zur Glückseligkeit abzuleiten — ein Verfahren, in dem sich wieder der ganze unhistorische und Abstractionen zugewandte Sinn des vorigen Jahrhunderts spiegelt.

Die *politischen* Stellen des Werkes, das uns beschäftigt, sind ohne Zweifel bedeutender, als man gewöhnlich annehmen mag. Sie tragen einen so entschiedenen Charakter einer festen, in sich geschlossenen und durchaus radicalen Doctrin, sie bergen, oft unter dem Schein grossartiger Objectivität oder philosophischer Resignation einen so verbissenen Groll gegen das Bestehende, dass sie gewiss tiefer wirken mussten, als lange Tiraden einer geistreichen und aufgeregten Rhetorik. Man würde sie ohne Zweifel mehr beachtet haben, wenn sie nicht kurz und vereinzelt wären.

"Da die Regierung ihre Gewalt nur von der Gesellschaft hat, und nur zu ihrem Wohle errichtet ist, so versteht es sich von selbst, dass diese, wenn es ihr Interesse fordert, ihre Vollmacht zurücknehmen, die Regierungsform ändern und die Gewalt erweitern oder beschränken kann, welche sie den Häuptern anvertraut, über die sie eine ewige Oberhoheit bewahrt, nach dem unabänderlichen Gesetz der Natur, welches den Theil dem Ganzen unterordnet." Diese Stelle aus dem Capitel (IX) über die Grundlagen der Moral und der Politik gibt die all-

gemeine Regel; enthält nicht die folgende aus dem Capitel über die Willensfreiheit (XI) einen deutlichen Wink über die Anwendbarkeit derselben auf die Gegenwart? "Nur deshalb sehen wir eine solche Menge von Verbrechern auf der Erde, weil alles sich verschwört, die Menschen verbrecherisch und lasterhaft zu machen. Ihre Religionen, ihre Regierungen, ihre Erziehung, die Beispiele, welche sie vor Augen haben, treiben sie unwiderstehlich zum Bösen. Vergebens predigt dann die Moral die Tugend, die nur ein schmerzliches Opfer des Glücks sein würde in Gesellschaften, wo das Laster und Verbrechen beständig gekrönt, gepriesen und belohnt werden, und wo die scheusslichsten Frevel nur an denen bestraft werden, welche zu schwach sind, um das Recht zu haben, sie ungestraft zu begehen. Die Gesellschaft straft an den Geringen die Vergehungen, welche sie an den Grossen ehrt, und oft begeht sie Ungerechtigkeit, den Tod über Leute zu verhängen, welche nur durch die vom Staate selbst aufrecht gehaltenen Vorurtheile ins Verbrechen gestürzt worden sind." Was das System der Natur vor den meisten materialistischen Schriften auszeichnet, ist die Unumwundenheit, mit welcher der ganze *zweite Theil* des Werkes, der noch stärker ist als der erste, in vierzehn weitläufigen Capiteln den *Gottesbegriff* in jeder möglichen Form bekämpft. Fast die ganze materialistische Literatur des Alterthums und der Neuzeit hatte diese Consequenz nur schüchtern oder gar nicht zu ziehen gewagt. Selbst Lucrez, der die Befreiung des Menschen von den Fesseln der Religion für die wichtigste Grundlage sittlicher Wiedergeburt hält, lässt wenigstens gewisse Phantome von Gottheiten in den Zwischenräumen der Welten ein räthselhaftes Dasein führen. Hobbes, der dem offenen Atheismus theoretisch gewiss am nächsten stand, hätte in einem atheistischen Staate jeden Bürger hängen lassen, welcher das Dasein Gottes lehrte; aber in England anerkannte er die sämmtlichen Glaubensartikel der anglikanischen Kirche. Lamettrie, der zwar mit der Sprache herausrückte, aber doch nicht ohne Umschreife und Zweideutigkeiten, widmete sein ganzes Streben nur dem *anthropologischen* Materialismus; erst für Holbach scheinen gerade die *kosmologischen* Sätze die wichtigsten zu sein.

Sieht man freilich genauer zu, so bemerkt man leicht, dass es hier, wie bei Epikur, wesentliche *praktische Gesichtspunkte* sind, welche ihn leiten. Indem er die Religion für den Hauptquell aller menschlichen Verderbtheit ansieht, sucht er diesem krankhaften Hang der Menschheit auch die letzten Grundlagen zu entziehen und verfolgt daher die deistischen und pantheistischen Vorstellungen von Gott, welche sein Zeitalter doch so sehr liebte, mit nicht geringerem Eifer, als die Ideen der Kirche. Dieser Umstand ist es ohne Zweifel, welcher dem System der Natur auch unter den Freigeistern so heftige Feinde machte.

Zugleich sind nun aber auch die gegen das Dasein Gottes gerichteten Capitel grösstentheils überaus langweilig. Die logischen Gebilde, welche Beweise *für* das Dasein Gottes darstellen sollen, sind durchweg so haltlos und nebelhaft, dass es sich bei der Annahme oder Verwerfung derselben nur um eine grössere oder geringere Neigung zur Selbsttäuschung handeln kann. Wer sich an solche

Beweise hält, gibt damit nur seiner Neigung einen Gott anzunehmen einen scholastischen Ausdruck. Diese Neigung selbst war, längst bevor Kant diesen Weg einschlug, um die Gottesidee zu begründen, stets nur ein Ausfluss der *praktischen* Geistesthätigkeit oder des Gemüthslebens ; nicht aber der theoretischen Philosophie. Der scholastische Hang zu nutzlosem Disputiren kann freilich Befriedigung finden, wenn um Sätze gestritten wird, wie: "Das durch sich selbst existirende Wesen muss unendlich und allgegenwärtig sein," oder "das nothwendig existirende Wesen ist nothwendig das einzige;" aber an irgend einen Anhaltspunkt für eine ernsthafte, des Menschen würdige Geistesarbeit ist bei so vagen Begriffen gar nicht zu denken. Was soll man nun dazu sagen, wenn ein Mann wie Holbach fast fünfzig Seiten seines Werkes allein dem Beweise *Clarkes* für das Dasein Gottes widmete, einem Beweise, der sich durchaus in solchen Sätzen bewegt, die von vornherein jedes bestimmten Sinnes ermangeln? Mit rührender Sorgfalt schöpft das System der Natur in das Fass der Dameiden. Satz für Satz wird unerbittlich vorgenommen und zergliedert, um immer wieder auf dieselben einfachen Sätze zurückzukehren, dass zur Annahme eines Gottes kein Grund vorliege, und dass die Materie von Ewigkeit her gewesen sei.

Holbach wusste übrigens recht gut, dass er gar nicht gegen einen Beweis, sondern kaum gegen den Schatten eines Beweises kämpfte. Er zeigt an einer Stelle, dass Clarke's eigene Definition des Nichts vollkommen mit seiner Begriffsbestimmung Gottes, die nur negative Prädicate enthält, zusammenfalle. Er macht an einer anderen Stelle die Bemerkung, man sage zwar immer, dass uns unsere Sinne nur die Schale der Dinge zeigten ; was aber Gott betreffe, so zeigten sie uns nicht einmal die Schale. Besonders treffend ist aber folgende Bemerkung:

"Dr. Clarke sagt uns, es sei genug, dass die Attribute Gottes möglich seien, und so, dass man das Gegentheil nicht beweisen kann. Sonderbare Logik! Die Theologie wäre also die einzige Wissenschaft, in welcher man schliessen kann, dass ein Ding wirklich ist, weil es möglich ist?"

Hätte Holbach hier nicht das Bedenken einfallen können, wie es doch möglich sei, dass Leute von leidlich gesundem Gehirn, die sich auch nicht eben durch Schlechtigkeit auszeichnen, sich mit so vollständig in die Luft gebauten Sätzen begnügen können? Hätte ihn dies nicht darauf führen können, dass die Selbsttäuschung des Menschen in religiösen Sätzen doch anderer Natur ist, als die alltägliche Selbsttäuschung? In der äussern Natur sah Holbach nicht einmal die Schale eines Gottes. Wenn nun aber diese bodenlosen Beweise gerade eine gebrechliche Schale wären, unter der sich eine tiefere Begründung der Gottesidee auf die Eigenschaften des menschlichen Gemüthes birgt? Doch dazu hätte denn gleichzeitig eine gerechtere Beurtheilung der Religion in Beziehung auf ihren moralischen und culturhistorischen Werth gehört ; und das vor allen Dingen war von dem Boden, aus welchem das System der Natur erwuchs, nicht zu erwarten.

Wie schroff der Standpunkt ist, den das System der Natur der Gottesidee gegenüber einnimmt, zeigt am besten das Capitel IV. im 2. Theile, welches den

Pantheismus behandelt. Wenn man bedenkt, dass lange Zeit Spinozist und Materialist als dasselbe galt, und dass man unter der Bezeichnung des Naturalismus beide Richtungen häufig zusammenfasste, ja, dass man sogar bei Männern, die als Stimmführer des Materialismus gezählt werden, oft ganz pantheistische Wendungen findet, so kann man sich über den Eifer verwundern, den Holbach entwickelt, um auch den blossen Namen eines Gottes, wenn man ihn selbst mit der Natur identisch setzt, gänzlich aus dem Bereich menschlichen Denkens zu verbannen. Und doch geht Holbach, wenn man sich auf seinen Standpunkt versetzt, hierin keineswegs zu weit. Ist es doch gerade der mystische Zug im Wesen des Menschen, den er als krankhaft ansieht, und dem er die grössten Uebel zuschreibt, welche die Menschheit niederdrücken. Und in der That, sobald ein Gottesbegriff, wie immer begründet, wie immer näher bestimmt, überhaupt nur gegeben ist, so wird das menschliche Gemüth ihn ergreifen, poetisch gestalten, personificiren und ihm irgend einen Cultus, irgend eine Verehrung widmen, bei deren Wirkung im Leben die logische und metaphysische Ableitung des Begriffs sehr wenig mehr in Betracht kommt. Ist dieser Zug zur Religion, welcher immer wieder durch die Schranken der Logik bricht, nicht einmal so viel werth, als die Poesie, ist er vielmehr unbedingt nachtheilig, dann ist allerdings auch der blosse Name eines Gottes zu beseitigen, und hierin liegt dann erst der wahre Schlussstein einer naturgemässen Weltanschauung. Wir müssten dann aber auch *Holbach* noch eine kleine rhetorische Schwäche zuschreiben, die vielleicht gefährliche Folgen haben könnte, wenn er von dem wahren *Cultus* der Natur und von ihren *Altaren* spricht.

Wie nah stehen sich doch oft die Extreme! Dasselbe Capitel, in welchem Holbach seine Leser aufruft, die Menschheit doch immer von dem Phantome der Gottheit zu befreien, und selbst den Namen desselben zu beseitigen, enthält eine Stelle, welche den Hang des Menschen zum Wunderbaren als so allgemein, so tief gewurzelt, so übergewaltig darstellt, dass man dabei an eine vorübergehende Entwicklungskrankheit der Menschen gar nicht mehr denken kann; dass man förmlich einen umgekehrten Sündenfall annehmen muss, um der Consequenz zu entgehen, *dass dieser Hang zum Wunderbaren dem Menschen gerade so natürlich ist, wie die Liebe zur Musik und zu schönen Farben und Formen*, und dass gegen das Naturgesetz, wonach dies so ist, ein Kampf gar nicht denkbar ist.

"So ziehen die Menschen ewig das Wunderbare dem Einfachen vor, das, was sie nicht verstehen, dem was sie verstehen können. Sie verachten die Dinge, mit denen sie vertraut sind, und schätzen nur diejenigen, welche sie gar nicht zu beurtheilen vermögen. Wenn sie von diesen nur unklare Vorstellungen haben, so schliessen sie eben daraus, dass sie irgend etwas Wichtiges, Uebernatürliches, Göttliches enthalten. Mit einem Wort, sie brauchen den Reiz des Geheimnissvollen, um ihre Phantasie anzuregen, ihren Geist zu beschäftigen und ihre Neugier zu sättigen, die sich niemals stärker rührt, als gerade, wenn sie sich mit Räthseln befasst, deren Lösung überhaupt unmöglich ist."

In einer Anmerkung zu dieser Stelle wird angeführt, dass mehrere Völker

von einer begreiflichen Gottheit, der Sonne, zu einer unbegreiflichen übergegangen seien. Warum? weil der verborgenste, geheimnissvollste, unbekannte Gott stets der Einbildung mehr zusagt, als ein sichtbares Wesen. Alle Religionen brauchen deshalb Mysterien, und—*hierin liegt das Geheimniss der Priester*. Auf einmal sollen es wieder die Priester gethan haben, während doch eher geschlossen werden könnte, dass diese Classe ursprünglich aus dem Mysterien-Bedürfniss des Volkes naturgemäss hervorgegangen ist, und dass sie bei zunehmender Einsicht nur deshalb das Volk nicht zu reineren Anschauungen erheben kann, weil jener rohe Naturtrieb zum Geheimnissvollen gar zu mächtig bleibt. So zeigt sich, wie in dieser radicalsten Bekämpfung aller Vorurtheile doch auch wieder das Vorurtheil eine höchst bedeutende Rolle spielt.

Die gleiche Erscheinung tritt denn auch namentlich in denjenigen Capiteln hervor, welche dem Verhältnisse zwischen *Religion und Moral* gewidmet sind. Weit entfernt, hier etwa nur kritisch zu verfahren und das Vorurtheil zu bekämpfen, als sei die Religion die alleinige Basis des sittlichen Handelns, geht das System der Natur vielmehr dazu über, die moralische Schädlichkeit der positiven Religion und besonders des Christenthums darzuthun. Hier bieten sich denn allerdings in den Dogmen wie in der Geschichte zahlreiche Anhaltpunkte; allein im Wesentlichen bleibt die Untersuchung bei der Oberfläche stehen. So wird beispielsweise ein moralischer Nachtheil daraus hergeleitet, dass die Religion den Schlechten Verzeihung verheisst, während sie den Guten durch das Uebermaass ihrer Forderungen erdrückt. Es wird also jener ermuthigt, dieser abgeschreckt. Wie aber im Laufe der Jahrtausende eben diese Abschmähung des uralten Gegensatzes der "Guten" und der "Bösen" auf die Humanität zurückwirken musste, hat das System der Natur nicht in Betracht gezogen. Und doch sollte uns gerade ein echtes System der Natur zeigen, wie jener scharfe Gegensatz erlogen ist und wie er zur immer tieferen Erdrückung der Armuth, zur Entwürdigung der Schwachheit, zur Misshandlung der Krankheit führt, während die *Ausgleichung der Schuld im Bewustsein der Menschheit*, wie das Christenthum sie angebahnt hat, genau mit den Sätzen übereinstimmt, auf welche die exacte Naturbetrachtung und insbesondere die Beseitigung des Begriffes der Willensfreiheit uns führen muss. Die "Guten," d. h. die Glücklichen, haben von jeher die Unglücklichen tyrannisirt. Allerdings stellt sich in diesem Punkte das christliche Mittelalter ebenbürtig neben das Heidenthum und erst die aufgeklärte Neuzeit hat eine entschiedene Besserung gebracht. Der Geschichtsforscher wird sich die ernste Frage vorlegen müssen, ob nicht gerade die christlichen Grundsätze, nachdem sie Jahrtausende hindurch unter mythischer Form mit der Rohheit der Menschen gerungen haben, endlich ihre grösste Wirkung in dem Augenblicke thun, wo die Form zerfallen kann, weil die Auffassung der Menschheit für den reinen Gedanken gereift ist. Was aber die religiöse Form an sich betrifft, was namentlich die so vielfach mit der Religion verwechselte Neigung des Gemüthes zu Cultus und Ceremonien oder zu erschütternden und auflösenden Processen des Gemüthslebens betrifft, so ist hier sehr die Frage, ob nicht die

dadurch bewirkte Weichlichkeit und Sinnlichkeit, verbunden mit der Unterdrückung des richtenden Verstandes und mit der Verfälschung des natürlichen Gewissens oft für Individuen wie für ganze Völkerschaften höchst verderblich ist. Wenigstens liefern die Geschichten der Irrenanstalten, die Annalen der Criminalrechtspflege und die Moralstatistik Thatsachen, die sich vielleicht einmal zu einem empirischen Beweise gruppiren liessen. Holbach weiss hiervon wenig. Er geht überhaupt nicht empirisch, sondern deductiv zu Werke, und alle seine Annahmen über die Wirkungsweise des religiösen Standpunktes setzen eine Vermittelung der Dogmen durch den blossen Verstand voraus. Dabei kann denn freilich das Resultat der Betrachtung nur ein höchst ungenügendes bleiben.

Weit treffender und gedankenreicher sind die Capitel, in welchen der Beweis geführt wird, dass es Atheisten gebe, und dass der Atheismus mit der Moral vereinbar sei. Hier stützt sich Holbach auf *Bayle*, der zuerst nachdrücklich darauf hinwies, dass die Handlungen der Menschen überhaupt nicht aus ihren allgemeinen Vorstellungen, sondern aus ihren Leidenschaften und Trieben hervorgehen. Nicht ohne Interesse ist endlich die Behandlung der Frage, ob ein ganzes Volk dem Atheismus huldigen könne. Wiederholt haben wir die demokratische Tendenz des französischen Materialismus im Gegensatz zu der Wirkung dieser Weltanschauung auf England hervorgehoben.

Holbach ist gewiss nicht weniger revolutionär als Lamettrie und Diderot; wie kommt es nun, dass er, der sich so viele Mühe gab, populär zu werden, der den Atheismus in einem Auszuge seines Hauptwerkes "für Zofen und Haarkräusler zurecht machte," wie Grimm sich ausdrückte, doch ganz unumwunden ausspricht, dass diese Denkweise für die Masse des Volkes nicht geeignet sei? Holbach, der seines Radicalismus wegen von den geistreichen Kreisen der Pariser Aristokratie so gut wie ausgeschlossen war, theilt nicht die Unklarheit mancher anderer Schriftsteller jener Epoche, die mit aller Macht auf den Umsturz des Bestehenden hinarbeiten und sich doch dabei als Aristokraten geriren, die dummen Bauern verachten und ihnen im Nothfall einen Gott erfinden wollen, damit doch ja der Popanz nicht fehle, der sie in der Furcht hält. Holbach geht von dem Grundsatze aus, dass die Wahrheit niemals schaden kann. Er schliesst dies aus dem Obersatze, dass überhaupt die theoretische Erkenntniss, selbst wenn sie irrt, niemals gefährlich werden kann. Selbst die Irrthümer der Religion erhalten ihren Stachel nur durch die Leidenschaften, die sich mit ihnen verbinden und durch die Staatsgewalt, welche sie tyrannisch aufrecht erhält. Die extremsten Meinungen können nebeneinander bestehen, wenn man nur keine derselben durch gewaltsame Mittel zur ausschliesslichen Herrschaft zu bringen versucht. Der Atheismus aber, der sich auf die Erkenntniss der Naturgesetze gründet, kann einfach deshalb nicht allgemein werden, weil der grossen Masse der Menschen *Zeit und Neigung* fehlt, um durch jenes ernste Studium hindurch zu einer völlig neuen Denkungsweise vorzudringen. Das System der Natur ist aber weit entfernt davon, deshalb der grossen Masse die Religion als Surrogat für die Philosophie zu überlassen. Indem es eine unbedingte Denkfreiheit und völlige Indifferenz

des Staates verlangt, will es vielmehr die Gemüther der Menschen einer natürlichen Einwicklung anheimgeben. Mögen sie glauben, was sie wollen, und lernen was sie können! Die Früchte der philosophischen Forschung werden früher oder später Allen zu Gute kommen, genau wie es mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften schon der Fall ist. Zwar werden die neuen Ideen heftigen Widerspruch erfahren, aber man wird durch Erfahrung lernen, dass sie nur Segen bringen. Man darf aber bei ihrer Verbreitung seinen Blick nicht auf die Gegenwart beschränken; man muss die Zukunft, die ganze Menschheit ins Auge fassen. Die Zeit und der Fortschritt der Jahrhunderte werden einst auch jene Fürsten aufklären, die sich jetzt so hartnäckig der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Freiheit des Menschen entgegenstellen.

Von demselben Geiste ist das Schlusscapitel des ganzen Werkes durchdrungen, in welchem die begeisterte Feder Diderots bemerkbar scheint. Dieser "Abriss des Gesetzbuches der Natur" ist kein trockener und dürrer Katechismus, wie die französische Revolution sie nach Holbachs Grundsätzen schuf, sondern vielmehr ein rhetorisches Prachtstück, und in mancher Beziehung kann man auch sagen, ein Meisterstück.

In einem längeren Abschnitt tritt, wie bei Lucrez, die Natur redend auf. Sie fordert die Menschheit auf, ihren Gesetzen zu folgen, das Glück zu geniessen, das ihr beschieden sei, der Tugend zu dienen, das Laster zu verachten, die Lasterhaften aber nicht zu hassen, sondern als Unglückliche zu bemitleiden. Die Natur hat ihre Apostel, welche das Glück des Menschengeschlechtes herbeizuführen unablässig bemüht sind. Wenn ihr Streben nicht gelingt, werden sie wenigstens die Genugthuung haben, einen Versuch gewagt zu haben.

Die Natur und ihre Töchter, die Tugend, Vernunft und Wahrheit werden zum Schluss als die einzigen Gottheiten angerufen, denen allein Weihrauch und Anbetung gebührt. So wird das System der Natur in poetischem Schwunge nach Zerstörung aller Religionen selbst wieder zur Religion. Ob auch diese Religion einst eine herrschsüchtige Priesterschaft erzeugen könnte? Ob die Neigung des Menschen zum Mystischen so gross ist, dass die Sätze des Werkes, welches sogar den Pantheismus verwirft, um selbst den Namen der Gottheit auszurotten, zu Dogmen einer neuen Kirche werden könnten, welche das Verständliche mit Unverständlichem klug zu mengen und Ceremonien und Kultusformen hervorzubringen wüsste?

Wo wird die Natur zur Unnatur? Wie zeugt die ewige Nothwendigkeit aller Entwicklung das Verkehrte und Verwerfliche? Worauf beruht unsere Hoffnung einer besseren Zeit? Was soll die Natur in ihre Rechte einsetzen, wenn es überall nichts gibt, als Natur? Das sind Fragen, auf welche das System der Natur uns keine genügende Antwort gibt. Wir sind bei der Vollendung des Materialismus angelangt aber auch bei seinen Grenzen. Was das System der Natur in geschlossenem Zusammenhang gibt, das hat die neuere Zeit wieder mannichfach zertreut und zersplittert. Neue Motive, neue Gesichtspunkte sind in grosser Zahl gewonnen worden; aber der Kreis der Grundfragen ist unab-

änderlich derselbe geblieben, wie er in Wahrheit schon bei Epikur und Lucrez derselbe war.

(20) Der Fehler der Anhänger des *common sense* liegt keineswegs im einseitigen Ausgehen von der Erfahrung. Man käme der Sache näher, wenn man den deutschen Ausdruck *gesunder Menschenverstand* etwa nach Analogie von *baumwollener Strumpffabrikant* und ähnlichen schöner Wortbildungen auffassen könnte. Es ist nämlich in der That, wenn auch nicht etymologisch, der mittelmässige Verstand eines gesunden Menschen, d. h. eines Menschen, der ausser seiner rohen Logik auch noch gesunde Sinne anwendet, welcher bei seinen Urtheilen ausser dem Verstand auch das Gefühl, die Anschauung, Erfahrung, Kenntniss der Verhältnisse in ungeregelter Weise entsprechen lässt, wo denn in Fragen des täglichen Lebens innerhalb der Schranken der landesüblichen Vorurtheile ein gutes und in keinem Falle excentrisches Durchschnittsurtheil herauskommt. Die Logik des täglichen Lebens ist deshalb erfolgreich, obwohl sie Kamele verschluckt und durchaus keine Mücken seigt. Den Einfluss des allgemeinen Vorurtheils auf ihre Errungenschaften merkt das grosse Publicum nicht, weil es eben in denselben Irrthümern befangen ist. Deshalb feiert auch der gesunde Menschenverstand seine meisten Triumpfe in solchen Aufgaben, wie Verhöhnung aller Reformbestrebungen, Vertheidigung der polizeilichen Bevormundung, der grausamen Criminalstrafen, der Niederhaltung des *gemeinen Volkes*, der Nothwendigkeit monarchischen Einrichtungen und der Vorzüge Krähwinkel's vor allen andern Städten von Europa. Von einer bessern Seite lernt man ihn jedoch da kennen, wo das Vorurtheil keinen Einfluss mehr hat, wo aber das Urtheil der Natur des Stoffes nach, mit Anschauung und Erfahrung zusammenwirken muss. Beruhen doch selbst die Erfolge eines *Bentley* in der Kritik des Horaz, eines *Niebuhr* in der Reform der römischen Geschichte, eines *Winckelmann* in der Verbreitung einer tieferen Erfassung der Antike, eines *Humboldt* in der sicheren Entwerfung weltumspannender Netze gemeinsamer Forschung zum grossen Theile auf einer Verbindung des radicalen wissenschaftlichen Verstandes mit einer grösseren Welt- und Menschenkenntniss oder mit einer kräftigeren Sinnlichkeit, als sie den Stubengelehrten eigen zu sein pflegt; und selbst in der philosophischen Kritik tritt dieses Element nur relativ zurück, ohne jemals seine Bedeutung völlig zu verlieren. Es trägt zur Leistung des Höchsten bei, wo es sich der gewissenhaften Kunstübung dienend und ergänzend anschliesst, während es in der Opposition gegen das wissenschaftliche Denken jede Art von Eitelkeit hegt und hervorbringt.

J. Grube

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MIDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Löhnis, Hermann Eberhard,

Unterricht, Erziehung und Fortbildung ein Buch für Eltern

Bd.: 2,1/2

London (1876)

Paed.th. 2807-2,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11336984-0